ذخائر العرب

٢٢

الإشارات والتنبيهات

لأبى على بن سينا

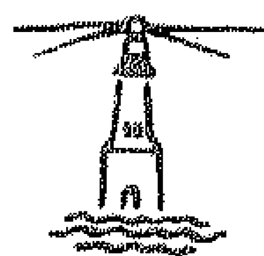
مع شرح

نصير الدين الطوسى

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

القسم الثانى



دار المعارف

الإشارات والتنبيهات

لأبي علي بن سينا

ذخائر العرب
٢٢

الإشارات والتنبيهات

لأبي علي بن سينا

مع شرح

نصير الدين الطوسي

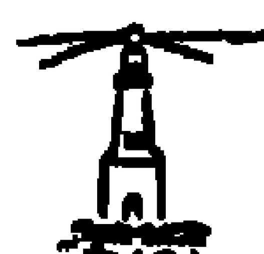
تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين

القسم الثاني

الطبعة الثالثة



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج.م.ع.

بسم الله الرحمن الرحيم

وبالصلاة والتسليم على النبى المصطفى الكريم

أفتتح هذا العمل ، راجيًا العون والتأييد ، من مانح العون والتأييد .

اللهم إنى أعلم أن العقل البشري له حدود ، إذا تجاوزها ضل.

وأعلم كذلك أن العقل البشرى ، أحيانًا يجهل تلك الحدود ، أو يتجاهلها ، ومن جراء ذلك يزل ويضل .

ولكن إذا زل العقل أو ضل ، فى تفهم أسرار ملكك ، فذلك شيء يهون بالقياس إلى زلاته فى تفهم شأنك .

اللهم عرفنا حدودنا ، ووفقنا إلى الوقوف عندها .

اللهم لا تجعل من عملى فى الفلسفة ، سبيلا إلى انحراف أو زيغ ، واجعل من عملى فيها وسيلة لتجنبهما ، ودلالة على مواطنهما .

اللهم إن العقل سبيلنا إليك ، فأمده من نورك ، وأيده بعونك ، حتى يصلنا بك من أسلم طريق .

اللهم إن الدين منك ، والعقل منك ، فوفقنا إلى فهم دينك بما منحتنا من عقل ، واجعل من عقلنا هاديًا إلى أصول دينك .

اللهم خلصنا من سيطرة الهوى ، ولا تحرمنا ثواب عمل لا يرفعه إليك إلا الإخلاص فيه ، ولا يقدره قدره إلا أنت .

اللهم إن سبيلنا إليك قد تركزت فى البحث والدرس ، فإن خسرنا الإخلاص فيهما ، فقد ضللنا السبيل إليك .

اللهم تداركنا بلطفك وعطفك ، وتعهدنا برعايتك وفضلك. وألهمنا التدبر والاعتبار .

سليمان دنيا

الجيزة فى ١٤/٧/١٩٥٠

أيها القارئ العزيز :

يسعدنى أن أقدم إليك أهم كتاب للفيلسوف ابن سينا ، بل ربما أهم كتاب فى الفلسفة الإسلامية ؛ إنه خلاصة ما وعت ذاكرة هذا الفيلسوف ، وصفوة ما ارتضاه من آراء .

وقد قسمه إلى « أنماط » عشرة ، عالج فيها فلسفة الكون . من إنسانية وغير إنسانية ، وعالج فيها فلسفة ما وراء الكون كذلك .

ومهد لهذه « الأنماط » العشرة ، بعشرة « أنهج » ، عالجت مسائل المنطق علاجًا لا يقل فى أهميته عن علاج « الأنماط » لمسائل الكون ، ومسائل ما وراء الكون.

وقد أطلق ابن سينا على مجموعة « الأنماط » و « الأنهج » اسم « الإشارات والتنبيهات » .

ولهذه التسمية دلالتها على نوع الطريق الذى سلكه ابن سينا فى عرض أفكار الكتاب .

فلقد قسم « الأنماط » و « الأنهج » إلى فصول صغيرة ، أسماها :

تارة : « إشارات » .

وتارة : « تنبيهات » .

وتارة : « أوهامًا وتنبيهات » .

وأفكار الفصول مترابطة ، يُعد السابق منها لما يلحقه ، ويتابع اللاحقُ السابقَ . فكل « إشارة » لبنة وضعت فى مكانها المناسب ، ترسو مطمئنة على ما قبلها ، وتهيئ موضعًا مناسبًا لما يأتى بعدها ، وكل « تنبيه » تخليص لمادةٍ لبنةٍ من عنصر غريب أُدخل عليها .

ومجموعة هذه « الأوهام » هى المواد الغريبة التى عُنى ابن سينا عناية فائقة بعزلها عن مادة الفكر الأصيلة .

وهكذا يستمر ابن سينا ، فى صوغ لبناته ، وتنقيتها من الدخيل الغريب ، وإحكام بنائها ، حتى يتم له صرح المعرفة سامق الذروة ، متين الأساس .

هذا هو كتاب « الإشارات والتنبيهات » بداية من أول الطريق ، تستمر حتى تصل إلى نهايته .

وأول طريق المعرفة فى نظر ابن سينا هو المنطق الذى خصص له « الأنهج » العشرة .

ويؤسفنى أيها القارئ أن أفاجئك بالقول بأن الكتاب الذى بين يديك خلو من هذه « الأنهج » . وإنى لكبير الرجاء فى الله ، أن أقدمها إليك قريبًا فى جزء خاص . وما أظن أن انتفاعنا بما بين أيدينا يتوقف على ما سوف نقدمه .

فهاك الآن أفكارَ ابن سينا .

فى المادة .

وفى الوجود .

وفى أصل الإنسان ومصيره .

وفى الله .

اقرأ هذا كله ، وانتقل وأنت تقرؤه ، من إشارة إلى وهم ، ومن وهم إلى تنبيه ، ولن تحس ، فى مسراك ومسيرك ، بأن وسيلة لا بد منها لك ، قد غابت عنك ، ما دمت فى وضع يؤهلك لأن تتابع أفكار ابن سينا ، فى الكون وفى ما وراء الكون .

ولست أريد بهذا أن أحط من قدر المنطق ، فللمنطق فى مقام الفكر الإنسانى شأن أى شأن ، ولا شك عندى فى أن المنطق - برغم اعتبار ابن سينا له أداة للفلسفة ووسيلة تعين عليها - قد أخذ مكانه فيها ، أو يجب أن يأخذ مكانه فيها ، كأحد موضوعاتها الأصيلة ، وكجزء أساسى منها ينقص الكل بدونه ؛ إنه يعالج قوانين الفكر ، والفكر وقوانينه بعض ما لا بد للفلسفة أن تدرسه .

ومشكلة الفكر وقوانينه ، ليست من حيث الأهمية ، ولا من حيث الصعوبة ، دون غيرها من مشاكل الفلسفة ، وليس هنالك ما يبرر عزلها عن الفلسفة ووضعها فى إطار خاص ، خارج عن إطارها .

فضرورة البدء بالمنطق ، لدارس الفلسفة لا تبرر اعتبار المنطق

خارجًا عن دائرة الفلسفة ، إذ البدء بموضوع قبل موضوع ، قضية يقتضيها التنظيم ، وليس بلازم أن يكون ما نبدأ به أهون خطرًا مما هو بداية له ، أو خارجًا عن نطاقه .

ولو كان هذا لازمًا ، لوجب أن تكون الفلسفة الطبيعية التى اعتبرها فلاسفة المسلمين ، خطوة تمهيدية لدراسة الفلسفة الرياضية .

ـ لما أن موضوع الفلسفة الطبيعية أيسر إدراكًا للمبتدئ من موضوع الفلسفة الرياضية ـ

غيرَ داخلة فى نطاق الفلسفة ؛ لأنها تمهيد يعين على فهم ما يسمى الفلسفة الرياضية .

بل لوجب أن تكون الفلسفة الرياضية بدورها ، شيئًا آخر غير الفلسفة ، لأنها هى أيضًا ، تمهيد لفهم الفلسفة الإلٰهية ، وخطوة لا بد منها لها .

ولذلك سموا :

الفلسفة الطبيعية	:	العلم الأدنى .
والفلسفة الرياضية	:	العلم الأوسط .
والفلسفة الإلٰهية	:	العلم الأعلى .

على أن البدء بشىء قبل شىء ، أمر نسبى ، فقد يكون شىء أوضح من شىء بالنسبة لإنسان ما ، فيتعين بالنسبة له البدء

بالأوضح ، ليتخذ منه وسيلة لفهم الأصعب ، دون العكس .

وقد يكون الأمر على عكس ذلك بالنسبة لإنسان غيره .

فلو أخذنا بنظرية أن ما يساعد على فهم غيره . يكون دونه منزلة ، ولا يشاركه فى اسمه ، لم يكن لمدلول الفلسفة معنى ثابت ، ولكان ما هو فلسفة بالنسبة لشخص ، ليس فلسفة بالنسبة لشخص آخر .

وعلى هذا لا تكون البحوث الطبيعية والرياضية ، فلسفة عند مفكرى الإسلام ، لأنها بداية تساعد على فهم الفلسفة الإلهية عندهم .

على العكس مما يرى ديكارت الذى يتخذ من علمه بالنفس والإله ، طريقًا لعلمه بالطبيعة .

وما لنا نطيل فى بيان نسبة المنطق إلى الفلسفة ونسبة الفلسفة إلى المنطق ! ؟

فسواء كان المنطق :

فلسفة خالصة .

أو أداة متمحضة ،

أو فلسفة فى ذاته ، ووسيلة بالإضافة إلى غيره ،

فإن دور « الأنهج » العشرة سوف يجىء فى الإخراج إن شاء الله .

ولعل ابن سينا قد عنى على وجه الدقة ما تفيده كلمة « إشارة » فهى فى اللغة العربية لون خفى من ألوان الد لة ، فالذى

« يشير » إلى الشىء إنما يدل عليه بالرمز والتلميح ، لا بالإفصاح والتوضيح .

وكأن لفظة «تنبيه» من هذا القبيل ، فالذى ينبه إلى الشىء ، كأنما يلفت نظر الغير إليه فى سرعة خاطفة .

فنى هذه الحدود لكلمتى «إشارة» و «تنبيه» صب ابن سينا أفكاره التى ضمنها كتاب «الإشارات والتنبيهات» .

فهى دلالات يكتنفها الرمز والغموض ، وهى لمحات سريعة خاطفة .

وقد ألف ابن سينا كتاب «الإشارات والتنبيهات» فى أخريات حياته بعد أن طوّف فى آفاق المعرفة ، ما شاء له استعداده ، ووقته ، وظروفه ، أن يطوف .

وبعد أن ألّف فى فنون شتى من المعرفة .

وبعد أن وصل إلى ما يمكن لمن كان فى مثل ظروفه أن يصل إليه .

وبعد أن استقرت نفسه عند أفكار خاصة ، ارتضتها ، وارتاحت إليها ، وشعرت بالاطمئنان عندها .

فالكتاب صورة من نفس ابن سينا ، وصورة من الحق الذى يراه ابن سينا ، وصورة من الواقع كما تمثله ابن سينا .

ولكن لا ينبغى أن يختلط علينا الحق كما هو فى نفسه ، بالحق كما هو عند ابن سينا ، ولا الواقع كما هو فى ذاته ، بالواقع

كما تمثله ابن سينا .

فقد يكون ابن سينا قد أصاب الحق ، وأدرك الواقع فى كل ما عالج من شأن فى هذا الكتاب ، وقد يكون الحق جانبه والواقع أخطأه ، فى كل ما عالج من شأن ، أو فى بعض دون بعض .

فليقرأ الكتاب من يقرؤه على أنه حق فى رأى ابن سينا ، وليتخذ من نفسه حكمًا بين الحق وبين ابن سينا .

فى هذه الحدود يجب أن يقرأ الكتاب .

وليس من شك فى أن ابن سينا كان يعلم أن أفكاره التى أودعها كتاب « الإشارات والتنبيهات » لم تكن لتُنال دون مجهود شاق عنيف ، وكان يعلم مقدار ما بذل هو فى سبيلها من جهد .

وكان يعلم أنه لن ينتفع بها إلا من يبذل فى سبيلها مثل ما بذل هو ، ولن يعرف لها قدرها إلا من تجرع فى سبيلها الصاب والعلقم ، فراض عقله عليها ، وشحذ ذهنه بالدرس والبحث لبلوغها ، ومر بمراحل تعده لها وتهيؤه لفهمها ، وتورط فى ضروب من الخطأ ، قبل أن يهتدى إلى طريق الصواب ، حتى يعرف للصواب قدره ، وللحق فضله .

لكل هذا رأى ابن سينا أن يكون كتاب « الإشارات والتنبيهات » بعيدًا عن متناول العامة ، ووقفًا على فئة خاصة من الناس تكون مستعدة له ، ومؤهلة لتذوقه وتفهمه ؛ فئةٍ يكون الحق غايتها ، واليقين

هدفها ، تأبى على نفوسها أن تحلها أفكار غير مهضومة ، وعلى عقولها ، أن تشغلها بآراء سقيمة معلولة ، كى تملأ بمعلوماته فراغ نفوسها وعقولها .

هكذا تصور ابن سينا كتابه ، وتصور الذين لهم أن يقرؤوه .

ولكى يضمن لكتابه هذا ، أن لا يتوصل إليه إلا من ينبغى لهم قراءته ، عمد إلى أمرين ، ظنهما كفيلين بما أراد .

أولهما : الرمز والإشارة ، فكانت «الإشارات والتنبيهات» أغلفة تحجب ما بداخلها من معنى إلا عن مزود بوسائل من فطرة سليمة ودراية حكيمة تعينانه على التسلل إلى باطنها ، والنفوذ إلى داخلها .

ولن يعيب ابن سينا أن يكون كتابه عسير الإدراك صعب التناول ، فإنه إلى هذا قصد ، وهكذا أراد .

ثانيهما : أخذه العهد على من يقع كتابه فى يده أن يصونه ويحفظه ، ولا يمكن منه إلا من يستجمع من الصفات ما أوصى به فى قوله :

[هذه إشارات إلى أصول ، وتنبيهات على جمل ، يستبصر بها من تيسر له ، ولاينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه . . .

وأنا أعيد وصيتى ، وأكرر التماسى ، أن يضن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضن ، على من لا يوجد فيه ، ما أشترطه فى آخر هذه الإشارات] .

هكذا يوصى ابن سينا ، وهو فى وصيته يرجو أن لا يُمكَّن من قراءة « الإشارات والتنبيهات » إلا من يتيسر له الاستبصار بها .

وربما يُظن أن ابن سينا كان غير جاد فى وصيته ؛ إذ ما دامت الكتب معروضة لكل راغب ، فمن ذا الذى يملك أن يحول بين الناس وبين شراء ما يريدون؟ ولكن الحال أيام ابن سينا ، كانت غير الحال فى أيامنا هذه ، لم تكن هنالك مطابع ولا مطبوعات ، وإنما كانت المؤلفات تنسخ وتستنسخ ، وظَنَّ ابن سينا أن الحال ستدوم على ذلك ، وأن مالك النسخة يستطيع أن يتحكم فيها ، وأن يتحكم فى طالبيها .

فإلى العدد القليل ممن ظن ابن سينا أن كتابه سيكون عندهم ، يتوجه بالرجاء والالتماس أن لا يمكنوا منه إلا من يكون أهلا له .

ويفسر ابن سينا الأهلية لقراءة كتاب « الإشارات والتنبيهات » بما يورده آخره من قوله :

[خاتمة ووصية :

أيها الأخ : إنى قد مخضت لك فى هذه الإشارات عن زبدة الحق ، وألقمتك قفىّ الحكم ، فى لطائف الكلم ، فصنه عن المتبذلين ، والجاهلين ، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة ، والدُّربة والعادة ، وكان صفاه مع الغاغة . أو كان من ملاحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم .

فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته ، واستقامة سيرته ، وبتوقفه عما يسرع إليه الوسواس ،

وينظره إلى الحق بعين الرضا والصدق ، فآته ما يسألك منه مدرجاً مجزأ ، تستفرس مما تسلفه لما تستقبله .

وعاهده بالله ، وبأيمان لا مخارج لها ، ليجرى فيما تؤتيه مجراك ، متأسياً بك .

فإن أذعت هذا العلم وأضعته ، فالله بيني وبينك . وكفى بالله وكيلا] .

هذه هي الشروط التي يجب أن تتوافر فيمن يسمح له ابن سينا بقراءة كتاب « الإشارات والتنبيهات » .

فطنة وقادة ، ودُربة على فهم العويص من المسائل ، ودراية بما يلزم لها . ودين يحفظ من الانحدار إلى حضيض الإلحاد والهمجية ، ونقاء سريرة ، واستقامة سيرة ، وتأبٍّ على الشكوك والوساوس ، ورضى عن الحق ، وصدق فى طلبه .

اشتراطات ، لا شك ، صعبة ، ولكنها مع صعوبتها ضرورية لطالب العلم بمعناه الحق ، وبمعناه الذى كان معروفًا لابن سينا وأمثاله ، ممن خلدهم التاريخ .

فمن تتوافر له هذه الشروط — وقل من تتوافر له — يعطى الكتاب مجزأ ، ليتفهمه جزءًا ، جزءًا ، ولا يمكّن من جديد ، حتى يفرغ من إتقان القديم .

هذا هو المنهج الذى رسمه ابن سينا لمن يريد أن يقرأ «الإشارات والتنبيهات » .

ولكن الأمر خرج من يده ، ومن يد غيره ، وأصبح الكتاب ملقى فى الأسواق ، يشتريه واحد ممن هو له أهل ، وكثيرون ممن

ليسوا له أهلا ؛ هذا على الرغم من أن ابن سينا أوصى والتمس ، أن يحال بين كتابه وبين من لا يكون أهلا له ، وكرر فى ذلك رجاءه والتماسه .

وتقع العبارة التى كرر فيها ابن سينا وصيته والتماسه ، أول الأنماط ، فأين تقع العبارة التى بدأ فيها وصيته ، والتماسه؟ لا بد أن تكون قد وقعت قبل ذلك ، وليس قبل ذلك إلا بحوث المنطق ، ولم يقع أثناءها ، ولا فى بدايتها أو نهايتها ، ذكر لوصية أو التماس من هذا النوع .

فهل سقطت من الأصول التى انتهت إلينا ؟

أو بلغ من حرص ابن سينا على هذه الوصية ، أن ظن وهو يدونها أول الأنماط ، أن هذا لم يكن أول ذكر لها ، فسماه تكريرًا ، وإعادة ؟

أو ذكرها فى كتاب آخر ، فاعتبر ذكرها فى « الإشارات » تكريرًا وإعادة؟

ومهما يكن من أمر هذه الوصية ، وأمر تكريرها وإعادتها ، فليس فى الوسع القيام بها والاستجابة لها ، ما دام الناس يعيشون فى زمان مثل زماننا .

ولكن لقد بقى لابن سينا وسيلته الأولى :

بقى له الرمز الذى يشبه الإلغاز أحيانًا ، بقى له هذه العبارات

القصيرة التى تنطوى على المعانى الطويلة العريضة ، بقى له هذه اللمحات الخاطفة التى تتطلب نفوسًا مشرقة ، وعقولًا متوثبة ناهضة ، حتى تستطيع أن تفيد منها .

وحتى هذه الوسيلة التى هى ذاتية فى الكتاب ، لا عرضية كتلك التى تخضع لظروف خارجية من طباعة وغيرها ، قد تغلب عليها الزمن ، وغالب رغبة ابن سينا فيها ، فتناوله بعض من أوتوا قدرة على فهمه ، وشرحوه وأوضحوه ، وأبرزوا مكنون سره ، وأعلنوا مطوى أمره . وتناولت المطبعة هذه الشروح بالطبع والنشر ، فمكّنت من فهم الكتاب مَن حظى بالشروط التى اشترطها ابن سينا ، ومَن لم يحظ بها ، وأصبح فى استطاعة الكثيرين أن يعرفوا ما عناه ابن سينا ، من خلال شراحه .

ولعلك الآن أيها القارئ ، قد لحظت السر فى أننا نقدم كتاب « الإشارات والتنبيهات » لا وحده ، ولكن مع أحد شروحه .

ولكتاب « الإشارات والتنبيهات » من بين الشروح الكثيرة التى اهتمت ببيان معانيه ، شرحان ، هما أشهرهما ، ولعلهما أيضًا أجودهما :

أحدهما : للإمام فخر الدين الرازى .

وثانيهما : لنصير الدين الطوسى .

ولقد ترددت كثيراً بينهما ، لأن لكل واحد منهما من الميزات ما يحمل على اعتباره أفضل :

فالطوسى : متفلسف يناصر آراء ابن سينا ، فاهم لها ، معجب بها فى الجملة ؛ حتى إنه ليطوف هنا وهناك ، فى كتب ابن سينا الأخرى ، ليظفر بشىء ، يرى أن وجوده إلى جانب نصوص « الإشارات والتنبيهات » يساعد على إيضاح غامض ، أو بيان مشكل ، أو رد اعتراض .

فشرح الطوسى ، لهذه الاعتبارات ، يعد امتداداً للفكر الفلسفى ، وشعلة منه .

أما الرازى ، فهو خصم للفلاسفة ، لأنه متكلم متعصب لعلم الكلام ، كما أن الطوسى متفلسف ، متعصب للفلسفة .

فالرازى ، إذن ، ناقد ، والنقد مرتبة متأخرة ، تأتى بعد الفهم .

ولكن شرح الرازى سابق زمانًا على شرح الطوسى ، ولم يشأ الطوسى أن يمر على نقد الرازى لابن سينا دون أن يعرض له ويفنده ، فهو ينقد نقده لابن سينا .

ولقد خاض الرازى مع ابن سينا معارك طاحنة ، استوعبت جل الشرح إن لم تستوعب كله .

ولقد عرج الطوسى على كثير من هذه المعارك ، إن لم يكن

قد عرج على كلها ، فأصبح شرح الطوسى وفهم ما فيه من جدل مع الرازى ، فى موقف يجعله متأخرًا عن الرازى .

ثم إن شرح الرازى لابن سينا يكوّن وحدة متماسكة ، لا ترتبط بغيرها ، ولا يتوقف فهمها على فهم غيرها ، فهى لهذه الاعتبارات تعد أحق بالبدء ، لولا أن الرازى خصم ، وقراءة الصديق الشارح ، أولى بالتقديم من قراءة الخصم الناقد .

أمام كل من هذه الاعتبارات التى يستمتع بها كل واحد من الشرحين ، وقفت أسائل نفسى : أى الشرحين أحق بالطبع ؟ فكان الجواب الذى انتهيت إليه ، والذى وافقنى عليه الأستاذ عادل الغضبان ، هو طبع الشرحين معًا ، لكن لا فى مجلد واحد ، بل فى مجلدين .

وبعد أن اطمأنت نفسى إلى هذا ، وجدتها منساقة إلى البدء بطبع شرح الطوسى ، فها أنذا أقدمه الآن آملا أن يمد فى عمرى ، حتى أقدم شرح الرازى أيضًا ، ليتيسر للقراء الانتفاع بهما معًا .

ولعله قد استبان من هذا أن مادة الكتاب الذى بين أيدينا تتألف :

أولًا : من نصوص كتاب « الإشارات والتنبيهات » لابن سينا ، وقد بذلت كل جهدى فى ضبطها وتصحيحها .

وسوف تجدها فى أعلى الصحيفة ، مكتوبة بخط يميزها عن خط الشرح ، ومفصولة منه بفاصل.

وقد قسمتها إلى نفس الفقرات التى قسمها إليها « الطوسى » ووضعت على كل فقرة منها رقمًا ، هو نفس الرقم الذى وضعته أسفل الصحيفة بجانب الجزء المخصص لشرحها .

وثانيًا : من نصوص شرح الطوسى ، وقد صححته وضبطته كذلك . وقد قسمته إلى فقرات وإلى جمل ، وحاولت ما استطعت أن أفصله تفصيلًا يعين على فهمه ، ويساعد على حصر أقسامه . وميزت بين المسائل الرئيسية فى الموضوع ، والمسائل الثانوية ، التى تفرعت عنه .

وثالثًا : من نصوص الرازى التى اقتبسها الطوسى لينقدها : وقد صححت هذه النصوص ، وضبطتها كذلك .

وحرصًا على مساعدة القارئ على سرعة الاهتداء إلى مواضع هذه النصوص ، جعلت حروفها متميزة عن حروف عبارات الطوسى .

وإلى جانب كل هذا ، سأقوم بعمل فهارس منوعة ، تفى بحاجة القارئ ، وتساعد على تعرف محتويات الكتاب .

* * *

هذا ، ولا أرانى بحاجة إلى أن أذكر تحليلا لموضوعات الكتاب ، فهذا أمر أكله للقارئ ، يستخلصه بنفسه من نصوص ابن

سينا ، مشروحة بوساطة الطوسى المعجب به ، ومنقودة من الرازى المخاصم له ، الذى لم يعدم هو أيضًا نقدًا من الطوسى المعقب عليه .

ففى هذه المعركة الحامية الوطيس ، يجد هو نفسه مجالا للمشاركة .

غير أنى لا أحب أن أترك هذه الفرصة دون أن أشير إلى أمر يخالط نفسى ، ولعله يخالط نفوس الكثيرين غيرى .

إذ قد يقال : ما بالنا نضيع وقتنا ، وننفق ساعات ثمينة من عمرنا فى قراءة أفكار قديمة قد خلفتها أفكار جديدة ، ونظريات قد حلت محلها نظريات ، وآراءٍ نشأت لبيئة مضت وعهد انقضى ، بينما توجد أفكار ونظريات وآراء هى أشبه بنا وبحياتنا ؟ ! ! .

ولماذا لا نقتصر على الأفكار والآراء والنظريات الجديدة ؟

لماذا نترك هذا الجديد القشيب ، وهو بنا أليق ، ولنا أنسب ، ونولى وجهنا شطر القديم ، نبعثه من قبره ، ونجمع حطامه ورفاته بعد ما أصابها البلى ، وأفسدها التعفن ؟

هذه خواطر تساور النفوس . ولقد اشتد سلطانها علىَّ ، حتى كدت أنصرف عن هذه الكتب وألغى عقودًا أبرمتها بخصوصها ، ورحت أنشر أمامى ما جمعت من كتب غربية ، أتخير من بينها شيئًا فى الفلسفة ، وآخر فى المنطق ، وثالثًا فى الأخلاق ، كى

أترجمها ؛ لأستفيد منها وأفيد ، وفعلا بدأت فى ترجمة بعض هذه الكتب ، وفجأة توقفت ، ولما تبينت لى أسباب هذا التوقف ، وجدتها ترجع إلى ما يلى :

أولا : أن الفلسفة الإسلامية ، لم تقل فيها الكلمة الفاصلة بعد ، ولن يمكن أن تقال ، حتى يبعث المطمور من كتبها ، التى لا يزال بعضها مخطوطًا ، وبعضها الآخر مطبوعًا طبعات مشوهة محرفة .

ولقد قامت الإدارة الثقافية ، فى جامعة الدول العربية ، وتقوم ، بنشاط ملحوظ للحصول على صور من هذه المخطوطات المبعثرة فى دول العالم الإسلامى ، بين مكتباتها العامة والخاصة ، وجمعتْ من ذلك الشيء الكثير ويسرت سبيل الحصول عليه للراغبين .

ولكن الأمر لا يزال حتى الآن فى بدايته ، فالموقف يتطلب تضافر الجهود لجمع هذا التراث المبعثر وإحيائه ، بالنشر والقراءة ، والنقد والمقارنة ، حتى تتضح معالم شخصية الفكر الإسلامى ، ويكتب لها تاريخ مستوعب شامل ، يقوم على أساس من دراستها دراسة مباشرة ، وتتبعها منذ نشأتها ، وتبين العوامل التى صاحبت هذه النشأة ، وتابعتها ، فعاونت على إحيائها ، أو عوقتها وأقامت العقبات فى طريقها ، وعلى تحديد مبلغ تأثرها بما سبقها وتأثيرها فيما لحقها ، حتى تأخذ مكانها فى سلسلة التفكير

الإنسانى العام ؛ إذ من الملاحظ أن مكانها فى هذه السلسلة يكاد يتلاشى ، فكثير من المؤلفات الغربية يتخطى هذه الفترة من الزمن ويتجاهلها ويربط ما قبلها بما بعدها ، كأنه زمن متصل لم تتخلله فترة عاشها مفكرون ، وتركوا من آثارهم ما يدل عليهم .

فلو أغرمنا نحن المفكرين الإسلاميين بالفكر الغربى الحديث واقتصرنا عليه ، لكان عملنا هذا عونًا للعوامل التى ساعدت على إغفال تراثنا الفكرى وإهماله .

ثانيًا : أن غيرنا لم يقنع بدراسة الفكر المعاصر ، ولم يجد فيه وحده غناء ، فالناس فى أوربا يتابعون فى دراستهم ، سير الفكر الإنسانى ، منذ عرفه التاريخ ، ويحاولون أن يربطوا حلقاته المعروفة لهم ، بعضها ببعض .

فلو قنعنا نحن بدراسة الأفكار المعاصرة ، وقصرنا كل نشاطنا عليها لكان عملنا هذا نفسه خروجًا على الاتجاه الحديث الذى يحاول الاستيعاب والإحاطة .

ثالثًا : أن واجبنا يحتم علينا أن يوزع أهل الفكر فينا العمل بينهم ، فإذا اتجه فريق إلى الترجمة ليضعوا بين أيدينا صورة من صور الحياة الفكرية عند غيرنا ، فليتجه فريق آخر منا إلى بعث تراثنا الإسلامى ، ليضعوا بين أيدينا صورة من صور الحياة

الفكرية عند أسلافنا ، ليجتمع لنا من عمل هؤلاء ، وأولئك ، صورة كاملة للحياة الفكرية الإنسانية كلها .

رابعًا : أن الفلسفة الحديثة ، ليست جديدة كل الجدة ، فى مادتها ومنهجها ، ولا الفلسفة القديمة ، مباينة للفلسفة الحديثة ، كل المباينة ، فى مادتها ومنهجها ، وفى تعبير آخر ، ليست الفلسفة الحديثة كلها صحيحة كل الصحة ، ولا الفلسفة القديمة كلها باطلة كل البطلان .

إن الفلسفة ، فيما يبدو لى ، أشبه بمقدار من الماء ، يبدو فى لون أحمر ، إذا وضعناه فى إناء ذى لون أحمر ، ويبدو فى لون غيره ، إذا وضعناه فى إناء ذى لون آخر .

ويأخذ شكل الكوبة إذا وضعناه فى كوبة ، وشكل الزجاجة إذا وضعناه فى زجاجة .

فكمية الماء هى هى ، برغم الألوان المختلفة والأشكال المختلفة التى تواردت عليها .

كذلك مادة التفكير تتناولها العقول المختلفة فيلونها عقل بلون ، ويلونها عقل آخر بلون آخر .

ويصبها عقل فى قالب ، ويصبها عقل آخر فى قالب آخر .

فتبدو فى كل مرة ، شيئًا غير الذى كان قبله . ويقال لشكل ، أو لون : إنه قديم ، لسبقه فى الوجود على أشكال أو ألوان أخرى .

ويقال لشكل أو لون إنه جديد ، لتأخره فى الوجود عن أشكال أو ألوان أخرى .

فالقدم والجدة ، اعتبارات زمنية ، لم يلاحظ فى مفهومها معانى الصحة والخطأ .

والعقول البشرية كالأذواق ، قد تنكر الشىء فى وضع وترضاه فى آخر ؛ وتنفر منه فى صورة ، وتغرم به فى صورة أخرى .

ولست أقصد إلى أن أقلل من خطر الجديد فى الفكر والرأى ، ولا أن أبالغ فى شأن القديم من الفكر والرأى ، كما لا أقصد أن أدعى : أن المادة الفكرية لم يدخل على جوهرها شىء من التغيير والتبديل بإضافة شىء إليها أو بحذف شىء منها . . . لا . . . لم أقصد إلى هذا ، ولا إلى ذاك ؛ لأنى لا أستطيع أن أقلل من خطر الجديد حتى ولو كان لونًا أو شكلا ؛ فالصورة فى كثير من الأمر عنصر هام من عناصر الشىء وإن النغم الموسيقى للبيت من الشعر لعامل له أثره وخطره فى مبلغ تأثر النفوس بالمعنى الذى يحمله ؛ ولو أنك صغت نفس المعنى فى بيت آخر من الشعر ليس له مثل موسيقى البيت الأول ، لم تنفعل نفسك له مثل ما انفعلت للبيت الأول ؛ على الرغم من أن المعنى مؤدى فى كلا البيتين أداءً صحيحًا . وقد يبلغ الاهتمام بالصورة حدًّا يجعلها

عند كثير من النقاد هى العمل الأساسى فى الشعر .

كذلك لست أستطيع أن أنكر أن آراء قديمة لم نعد نرضى عنها ، ولا نكاد نفسح لها فى نفوسنا مكانًا ، على الرغم من أننا ندرسها ؛ فدراسة الرأى شىء ، والرضى عنه شىء آخر .

وإنما الذى أريد أن أقوله : هو أن الفلسفة كأنما هى نبع من عين الحقيقة ، فقلما تقوى العقول إلا على تزييف دخيل عليها ، أو أجنبى غير أصيل فيها .

أما جوهرها فهو هو فى كل عصر ، وفى كل جيل . وإن اختلف تناول الناس له ، وعرضهم إياه ؛ ولهذا كان أكثر الأمر فيها تشكيلا وتلوينًا ، وتصويرًا ، وتعبيرًا .

ويوافقنى فى هذا الذى أذهب إليه ، ديكارت ، حيث يقول :

[. . . إننى لما كنت أعلم أن الحجة الكبرى التى يستند عليها كثير من الكفار فى رفضهم الاعتقاد بوجود الله ، وبتميز النفس الإنسانية عن البدن ، هى قولهم : إن أحداً لم يتوصل حتى الآن إلى إثبات هذين الأمرين !

وإنى وإن كنت لا أرى رأيهم ، بل أرى خلافاً لذلك أن أغلب الحجج التى أوردها كثير من فطاحل المفكرين عن هاتين المسألتين هى فى مرتبة اليقين إذا فهمت على وجهها الصحيح ، وأنه يكاد يكون من المستحيل إيجاد حجج جديدة ، إلا أننى أعتقد أنه لن يمكن أن يعمل فى الفلسفة شىء أنفع من الانتهاض للبحث عن أحسن هذه الحجج وعرضها فى ترتيب واضح متين يكون من شأنه أن يظهرها بعدُ لجميع الناس براهين صحيحة .

وأقول أخيراً : إنه قد دعانى إلى ذلك كثير من الناس ممن يعرفون أنى زاولت منهج

لحل جميع ضروب الصعوبات فى العلوم ؛ وهو منهج ليس فى الحق بجديد ؛ إذ لا شىء أقدم من الحقيقة[1] . . .]

هذا هو ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة يرى أنه يكاد يكون من المستحيل ، عليه وعلى غيره ، إيجاد حجج جديدة لإثبات وجود الله ، وتميز النفس الإنسانية عن البدن ، غير تلك الحجج التى عرفها المفكرون من قبله ، ويرى أن كل ما يمكن له أن يعمله فى هذه السبيل هو اصطناع منهج يساعد على الانتفاع بهذه الحجج ، وعلى تيسيرها .

وحتى هذا المنهج الذى ينسبه الناس لديكارت يرى ديكارت نفسه أنه ليس بجديد ؛ لأنه إذا كان حقًّا فهو جزء من الحقيقة القديمة .

وعلى ذكر ديكارت أقول : لعل جهوده فى الفلسفة ، التى من أجلها استحق أن يلقب مؤسس نهضتها ، ترجع إلى منهجه الذى يقوم :

على الشك الذى يخلص صاحبه من كل رأى قديم ، ومن كل فكرة سابقة . الشكّ العنيف الذى يتلمس لكل فكرة مبررًا لرفضها والتخلص منها ، فبعض الأفكار ، إذا كان يقوم على أسس سليمة ويعتمد على براهين صحيحة ، فالكثرة الكثيرة منها ،

(١) اعترافات ديكارت ، ترجمة الدكتور عثمان أمين ، الطبعة الثانية ص ٢٩ .

تفرض نفسها على الإنسان فرضًا بحكم الثقة فى الأساتذة ، والمعلمين ، والكتب ، وبحكم سلطان العادة الذى لا يسهل معه الخروج على مألوف الناس .

والناس تقيم على هذا النوع من الحياة الفكرية ولا تأباه ، وتتصرف فيما لديها من هذه الأفكار تصرف الرضى والقبول ، وإن اختلفت درجات الرضى منهم بها ، وتفاوتت مراتب القبول لها ، فبينما يكون سلطان العادة على فريق منهم مثل سلطان العقل أو يفوقه ، إذا بفريق آخر منهم : يحس على الرغم منه أن لديه أفكارًا يرتاح لها كل الراحة ، ويرضى عنها كل الرضى ؛ إذا هوجم فيها وجد وسيلة لدفع الهجوم عنها ، ولاح له من خلال الدفاع والهجوم . رجاحتها ووجاهتها ، وخرج من النقاش فيها أشد ما يكون تمسكًا بها .

على حين يحس أن لديه أفكارًا أخرى ؛ إذا امتحنت مثل هذا الامتحان ، ظهرت منقطعة الصلة بشىء يسندها ، ولم يشعر بغضاضة أن يتجهم هو نفسه لها ، وخرج من نقاشه فيها مزعزع الثقة فيها .

وأفراد هذا الفريق من الناس يتفاوتون فيما بينهم ، بالنسبة لسعة أو ضيق نطاق الأفكار التى يستطيع المرء أن يقف منها موقف المتثبت ؛ ولسعة أو ضيق نطاق الأفكار التى يقف المرء منها موقف المتشكك .

وإذا أردنا أن نصنف الناس بالنسبة لهذه الحال ، وجدنا بعضهم يكاد يخرج على كل ما ليس له سند صحيح من عقل . وهذه هى مرتبة الخاصة من العقلاء والمفكرين ، وهؤلاء أيضاً تختلف وجهات نظرهم ، تبعًا لاختلافهم فى مبلغ الوثاقة واليقين الذى يراه كل منهم ضروريًا للرأى حتى يكون جديرًا بالقبول ، ولو أتيح لنا أن نصنف هؤلاء أيضًا لا نتهى الأمر إلى من لا يكاد يؤمن بشىء أصلا ، وهذه هى مرتبة الشك العنيف الذى يتعرض له كبار الفلاسفة والمفكرين.

وإلى مثل هذه الحال انتهى ديكارت .

والذين ينتهون إلى هذه الحال ، هم واحد من اثنين :

أحدهما : يتسلط عليه الشك ويهجم عليه على الرغم منه ، مثل ما يهجم الوحش على الفريسة ، فينتزع ما لديه من آراء وأفكار ، ويلقى بها فى المجهول .

وثانيهما : يصطنع الشك اصطناعًا ، ويتكلفه تكلفًا ، ويلتمس له الأسباب التماسًا .

والشك الأول مرض أو كالمرض ، إنه وافد يقلق النفس ، ويزعج الخاطر ، ويروع القلب .

والشك الثانى منهج وطريق ، إنه حركة تنظيم تخلّص النفس من أعباء أفكار لا تأنس إليها ، ولا ترتاح لها ، لتقيم على

أنقاضها أفكارًا ترتاح لها ، وتأنس إليها .

وهو أحيانًا حركة فحص وعلاج تتبيّن ما فى الرأى من ضعف لتصلحه ، وما فى الفكرة من نقص لتكمله .

وأغلب الظن عندى أن شك ديكارت كان من النوع الثانى ولم يكن من النوع الأول ، لقد وجد ديكارت نفسه فى خضم أفكار متزاحمة ، وفى زحمة أفكار متكاثرة ، فلم يدر أيها المقدمة وأيها النتيجة ، ولا أيها الأصل وأيها الفرع ، فأراد أن يعرف :

ما يجب أن يكون منها نقطة البدء ، يثبت بنفسه ولا يحتاج إلى غيره .

وما يجب أن يكون مبتنيًا على غيره.

وعلى هذا الأساس بدأ يمتحن أفكاره فما وجده منها لا يقوم على رجليه ، ولا يعتمد على نفسه ، اطرحه وخلص نفسه منه ، واعتبره نسيًا منسيًّا ، إلى أن يظفر بما يؤيده . وهكذا فعل بأفكاره كلها ، وألقى بها جميعًا فى خضم المجهول ، ولم تكن وسيلته إلى ذلك أن يتتبع الأفكار والمسائل ، فينقدها فكرة فكرة ومسألة مسألة ، فهذا طريق يطول ولا يكاد ينتهى ، وإنما عمد إلى الأسس الأصيلة التى تنبنى عليها كل هذه الأفكار فامتحنها ، فلما وجدها لم تثبت أمام النقد ، اطرحها جانبًا ، واطرح ما اعتمد عليها من أفكار . ولما انتهى عند هذه المرحلة ، شك ،

ووجد شكه قد تناول كل شىء ، إلا شيئًا واحدًا ، هو أنه يشك ، والشك لون من ألوان التفكير ، فآمن بأنه يفكر ، وكان هذا الرأى هو الحقيقة التى لم يجد سبيلًا إلى الشك فيها أو التخلص منها .

قال

[. . . سوف أفرغ جديًا ، وفى حرية ، لتقويض كافة آرائى القديمة على وجه العموم . وليس يلزم لهذا أن أبين أنها كلها زائفة ، فهذا أمر قد لا أنتهى منه أبداً ، ولكن ما دام العقل يقنعنى من قبل بأنه لا ينبغى أن أكون أقل حرصاً على الامتناع عن تصديق الأشياء التى لم تبلغ مرتبة اليقين ، منى على الامتناع عن تصديق الأشياء التى تلوح لى بينة الفساد ، فيكفينى لرفضها جميعاً أن يتيسر وأن أجد فى كل واحد منها سبباً للشك ، ومن أجل هذا لن أكون بحاجة إلى النظر فى كل واحد منها على حدة ، فإن هذا يكون عملا لا آخر له ، ولكن لما كان تقويض الأسس يجر معه بالضرورة بقية البناء ، فسأوجه الهجوم أولا إلى المبادئ التى كانت تعتمد عليها آرائى القديمة كلها[1]] .

وهنا يتجه ديكارت إلى أسس المعرفة فيقوضها ، لتجر معها وهى تنهار ، ما قام فوقها من بناء ، فيقول :

[كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس ، غير أنى جربت هذه الحواس فى بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة[2]] .

ويقول :

[إن من عادتى أن أنام وأن أرى فى أحلامى عين الأشياء التى يتخيلها هؤلاء المخبولون

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٥٣ ، ٥٤ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٤ .

فى يقظتهم ، بل قد أرى أحياناً أشياء أبعد عن الواقع ، مما يتخيلون . كم من مرة وقع لى أن أرى فى المنام أنى فى هذا المكان ، وأنى لابس ثيابى ، وأنى قرب النار ، مع أنى أكون فى سريرى مجرداً من ثيابى .

يبدو لى الآن أنى لا أنظر إلى هذه الورقة بعينين نائمتين ، وأن هذا الرأس الذى أهزه ليس ناعساً ، وأنى إنما أبسط هذه اليد وأقبضها عن قصد ووعى .

إن ما يقع فى النوم لا يبدو مثل هذا كله وضوحاً وتميزاً ، ولكن عند ما أطيل التفكير فى الأمر أتذكر أنى كثيراً ما انخدعت فى النوم بأشباه هذه الرؤى .

وعند ما أقف عند هذا الخاطر أرى بغاية الجلاء أنه ليس هنالك أمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزاً دقيقاً ، فيساورنى الذهول ؛ وإن ذهولى لعظيم ، حتى إنه يكاد يصل إلى إقناعى بأنى نائم[1]]

ويمضى ديكارت فى هذه السبيل ، يقوض كل ما يمكن أن يكون أساسًا للمعرفة حتى ينتهى إلى أن يقول :

[. . . لا مناص لى آخر الأمر من الإقرار بأنه لا شىء مما كنت أحسبه من قبل حقًا إلا وأستطيع أن أشك فيه بوجه ما ، وليس ذلك عن طيش ورعونة ، وإنما يقوم على أدلة قوية جداً ، وعلى طول روية وإمعان نظر[2]]

ولست أدرى ما هى الأدلة التى يمكن أن تكون فى يد من يكون فى مثل هذه الحال ، لعل ديكارت يقصد أن يقول : «إن الشك فى كل ما كنت أحسبه من قبل حقًّا ، شك عنيف لا سبيل إلى مدافعته ، وليس خطرة تثيرها حال من نزق أو طيش » .

وفى غمرة هذا الشك العنيف يظفر ديكارت بما لا يستطيع

(١) نفس المصدر السابق ص ٥٥ .
(٢) نفس المصدر السابق ص ٥٨ .

شك على قوته ، أن ينال منه ، وفى ذلك يقول :

[. . . اقتنعت من قبل بأنه لا شىء فى العالم بموجود على الإطلاق ، فلا توجد سماء ، ولا أرض ، ولا نفوس ، ولا أجسام . وإذن فهل اقتنعت بأنى ليس موجوداً كذلك ؟ هيهات ! فإنى أكون موجوداً ولا شك ، إن أنا اقتنعت بشىء ، أو فكرت فى شىء .

ولكن هنالك لا أدرى ، أى مضل شديد البأس ، شديد المكر ، يبذل كل ما أوتى من مهارة لإضلالى على الدوام .

ليس من شك إذن فى أنى موجود متى أضلنى ، فليضلنى ما شاء ، فما هو بمستطيع أبداً أن يجعلنى لا شىء ، ما دام يقع فى حسبانى أنى شىء؛ فينبغى علىّ ، وقد روّيت الفكر ، ودققت النظر فى جميع الأمور أن أنتهى إلى نتيجة ، وأن أخلص إلى أن هذه القضية :

أنا كائن وأنا موجود .

قضية صحيحة بالضرورة ، كلما نطقت بها ، وكلما تصورتها فى ذهنى] [1] .

هذا عرض موجز للعراك الفكرى الذى اصطنعه ديكارت ، وللنهاية الأخيرة التى انتهى إليها .

وفى الحق أنها ليست نهاية أخيرة ، ولكنها فقط انتهاء إلى نقطة ارتكاز سليمة ، سوف يستأنف منها دور بناء فى اتجاه معاكس لدور الهدم الذى قام به من قبل . وقد اتخذ من إثبات أنيته المفكرة ، التى لم يجد مجالاً للشك فيها ، سبيلاً إلى إثبات الإله ، وانتهى من إثبات الإله ، إلى إثبات العالم المادى .

ولقد يخطر ببالى الآن ما كنت قد قرأته من قبل وأنا حدث

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٧٠ .

صغير لبعض مشاهير الكتاب ، وما زلت أقرؤه لبعض آخر منهم حتى الآن ، من أن الإنسان يمكن له أن يشك فى الإلٓه ، ويشك فى البعث ، ويشك فى الأنبياء والنبوات ، ويُخضع كل ذلك للنقد العلمى الذى قد ينتهى به إلى رفض الألوهية ، والبعث ، والتكذيب بالنبوات والأنبياء ، من وجهة نظر عقلية محضة ، على أن يظل مؤمنًا إيمانًا عميقًا بقلبه ، بما رفضه عقله رفضًا باتًّا . وهكذا يتخيل هؤلاء الكتاب أنه يمكن أن تقوم فى الإنسان الواحد منطقة حياد بين إيمان وكفر ، فبينا يؤمن إيمانًا عميقًا بالإلٓه ، وبالبعث وبالأنبياء ، بقلبه ، يمكن أن يكفر بكل هذه الأشياء كفرًا عميقًا ، بعقله .

ولست أنكر على هؤلاء المشاهير الأعلام أن يذهبوا إلى مثل هذا الرأى ، فإن فى النفس الإنسانية مجالًا لكشف جديد ، ولا حق لمن لا يعرف أن ينكر على من يعرف ، ولكن الذى أنكره عليهم ، أن يضيفوا أفكارهم هذه إلى ديكارت وينسبوها إليه ، فإن ديكارت لم يذهب إلى هذه الثنائية . ولعلهم قد نسبوا إلى ديكارت ما نسبوا لاعتقادهم أنه فى حال شكه فى كل شىء ، وفى حال إنكاره لكل شىء ، ما عدا النفس ؛ كان لا يزال محتفظًا بعقيدته الدينية ، فهو إذن كان منكرًا بعقله ، لنفس ما كان مؤمنًا به بقلبه ، وإذا صح أن ينسب لديكارت ذلك ، أمكن أن يوجد فى نفس

أى إنسان آخر منطقة حياد بين إيمان وكفر ، فإن ديكارت ليس إلا إنسانًا .

وهب أن ديكارت كان كما اعتقدوه ، محتفظًا بعقيدته الدينية فى أوقات شكه ، فليس فى ذلك مطلقًا ما يبرر القول بأن ديكارت كان فى هذه الحال مثالًا واقعيًا لمنطقة الحياد المزعومة ؛ فإن شك ديكارت كان شكًّا منهجيًا بمعنى أنه يعرض الفكرة الصحيحة فى نظره ، لكل ما يمكن أن يوجه إليها من نقد وطعن ، ليمهد بذلك لتصويرها تصويرًا صحيحًا ، وليظهرها بالمظهر اللائق بها من القوة والصحة ، أو ليبين أن ما يرد إليها من طعن ونقد ، ناشئ عن خطأ وعدم فهم ، وهو فى كل الأحوال مؤمن بالفكرة ، ليس لديه شك حقيقى فيها ، وما مثل ديكارت فى هذا إلا كمثل شخص مؤمن بفكرة كل الإيمان ، يستمع إلى شخص آخر له عليها شىء من الاعتراضات ، فالاستماع إلى تلك الاعتراضات استعدادًا لإظهار الفكرة المعترض عليها فى وضع لا تنال منه هذه الاعتراضات ، ليس يعنى إطلاقًا أن صاحب هذه الفكرة كان حين الاستماع إلى ما يوجه إليها من نقد غير مؤمن بها ، أو أن إبرازها فى الصورة الجديدة هو بداية إيمانه بها ؛ إنه فقط طريق لإبرازها فى أكمل أحوالها ، وفى صورة خالية مما يعرضها لهجمات المعترضين .

هذا هو ما يقتضيه الشك المنهجى . إنه عملية تنظيم لا أكثر

ولا أقل ، فإذا ربطنا عملية التنظيم هذه بالأفكار الرئيسية فى فلسفة ديكارت التى يناط بها الإيمان والكفر ، كالإيمان بوجود الله ، وبخلود النفس ، وبالرسالات السماوية ؛ أمكننا أن ندرك أنه لم يجتمع له الإيمان والكفر بها فى وقت واحد ؛ وإنما كل ما كان هنالك هو محاولة تنظيم لهذه الأفكار وتوضيح لها ، انتأكيد الإيمان بها .

ومهما يكن من أمر هؤلاء المشاهير الأعلام ، وأمر ما ذهبوا إليه فى شأن منطقة الحياد التى أرادوا أن يلصقوها بديكارت ؛ فإن الذى يعنينا هنا هو أن شك ديكارت كان واحدًا من جملة أشياء يرجع إليها الفضل فى اعتباره مؤسس الفلسفة الحديثة ، وباعث النهضة الفكرية الحديثة فى أوربا .

وذهابًا مع ما أشرنا إليه قبل ، من أن الجديد فى الفلسفة هو غالبًا الصور ، والأشكال ، والألوان ، لا أصول الأفكار ، سأحاول أن أعرض هنا صورًا من الشك الذى عاناه الفلاسفة قبل ديكارت .

لقد عُرف الشك قبل ديكارت ولا بد أن يكون قد عرف قبله ، فالشك ظاهرة إنسانية يتعرض لها جميع الناس حتى الأطفال منهم ، فالطفل حينما يقول لأمه :

. . . أنت تضحكين عليَّ .

تعليقًا على وعدها له بجلب ما يسره ؛ إنما يشك فى وعدها له .

والشك فى الحياة العملية ظاهرة متفشية متغلغلة تفسد على الناس حياتهم ، وتقطع علاقاتهم بعضهم ببعض ، وتنزع ثقة الصديق بالصديق . والأخ بأخيه .

ولكنها فى الحياة العلمية دون ذلك بكثير .

وإذا كانت ظاهرة الشك فى الحياة العملية لها خطرها الذى يفسد المجتمعات ويقطِّع أوصالها ، فظاهرة الشك فى الحياة الفكرية لها خطرها الذى يسمو بالمجتمع إلى مراتب النضج الفكرى ، والكمال الإنسانى ؛ إذا التزم حدود الاتزان ، ولم يركب متن الشطط .

وصحيح ما قيل :

[الشك قنطرة اليقين]

فلا سبيل لإنسان يؤمن بفكرة خاطئة ، إلى أن يؤمن بمقابلتها الصحيحة ، دون أن يمر بمرحلة بين الإيمانين ، هى التخلص من القديم بالشك فيه .

فالشك هو المجاز الذى يقع بين هذه وتلك .

وإذا كانت مجافاة الشك ، والجمود على الرأى ، جمودًا لايسمح بالتروى فيه ، والتثبت من أمره ، أمرًا معيبًا كل العيب ، لأنه تصلب فكرى أشد خطرًا على الحياة الفكرية ، مما يجره تصلب الشرايين على الكائن الحى .

فإن الإسراف فى الشك ، والاستهتار بكل ما يقال ، معيب كل العيب كذلك : لأنه انمياع فكرى وتحلل نفسى ، أخطر على الفكر من خطر تحلل جزيئات الكائن الحى .

فالشك وسيلة لا غاية ؛ وطريق يوصل إلى اليقين ، فهو فى هذه الحدود ضرورة لازمة ، وفضيلة إنسانية محتمة .

ومن أمثلة الشك التى عرفت قبل ديكارت . ما يروى من أن « غورغياس » المولود فى « لونثيوم » من أعمال « صقلية » والذى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد ، كان يقول :

[. . . لكى نعرف وجود الأشياء ، يجب أن يكون بين تصوراتنا ، وبين الأشياء علاقة ضرورية ، هى علاقة المعلوم بالعلم ، أى أن يكون الفكر مطابقاً للوجود ، وأن يوجد الوجود على ما نتصوره .

ولكن هذا باطل ، فكثيراً ما تخدعنا حواسنا ، وكثيراً ما تركّب المخيلة صوراً لا حقيقة لها] [1] .

وما يروى من أن « أرقاسيلاس » الذى عاش فى القرن الثالث

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٦٢ الطبعة الأولى .

قبل الميلاد كان يقول :

[. . . إن لدينا تصورات قوية واضحة ليست حادثة عن شيء كما يتبين من أخطاء الحواس وخيالات المنام ، وأوهام السكر والجنون . فليس لدينا وسيلة للتمييز بين الفكرة الحقيقية ، وغير الحقيقية ، وليس هناك علامة للحقيقة] [1] .

وما يروى عن الغزالى من أنه قال :

[. . . قلت فى نفسى : إنما مطلوبى هو العلم بحقائق الأمور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى . فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع الوهم لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكا وإنكاراً ؛ فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة . فلو قال لى قائل : بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ؛ فأما الشك فيما علمته فلا .

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى .

ثم فتشت عن علومى فوجدت نفسى عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة إلا فى الحسيات والضروريات ، فقلت : الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع فى اقتباس المشكلات إلا من الجليات ، وهى :

الحسيات .

والضروريات .

فلا بد من إحكامها أولا ، لأتيقن أن ثقتى بالمحسوسات ، وأمانى من الغلط فى الضروريات ، من جنس أمانى الذى كان من قبل فى التقليدات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق فى النظريات ، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٣١٣ .

فأقبلت بجد بالغ أتأمل فى المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً ، وأخذ يتسع الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر :

وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ، ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ! !

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار ! !

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته .

فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلاّ بالعقليات التى هى من الأوليات ، كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفى والإثبات لا يجتمعان فى الشىء الواحد ، والشىء الواحد لا يكون حادثاً وقديماً ، موجوداً ومعدوماً ، واجباً ومحالاً .

فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بى فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ؟

فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالها بالمنام ، وقالت : أما تراك تعتقد فى النوم أموراً ، وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً ، واستقراراً ، ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟

فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك ، كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحال تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . ولعل تلك الحال هى ما يدعيه الصوفية

أنها حالتهم ؛ إذ يزعمون أنهم يشاهدون فى أحوالهم التى لهم ، إذا غاصوا فى أنفسهم ، وغابوا عن حواسهم ؛ أحوالاً لا توافق هذه المعقولات ، ولعل تلك الحالة هى الموت ؛ إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » ، فلعل الحياة الدنيا هى نوم بالإضافة إلى الآخرة ؛ فإذا مات « المرء » ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك : « فكشفنا عنك غطاءك ، فبصرك اليوم حديد » .

فلما خطرت لى هذه الخواطر ، وانقدحت فى النفس حاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر ؛ إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلاّ من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل . فأعضل الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر] [1] .

هكذا عَرف الشك — من قبل ديكارت — فلاسفةُ اليونان وفلاسفة الإسلام ، ولعل الغزالى فى هذا المضمار هو فارس الميدان ، فقد ضرب كلا من الحواس والعقل بسهم قاتل ، وما أحكمه إذ يقول :

« فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها » ! ! ؟

إنه يشخص لنا فى دقة ووضوح ، مشكلة المشاكل فى الفلسفة ، وينبهنا إلى الصخرة العاتية التى تحطم عليها الرءوس ولا تتحطم هى ، إنها الأداة التى لا سبيل لنا سواها إلى العلم والمعرفة — العقل والحواس —

(١) المنقذ من الضلال ، ص ٧٠ ، ٧٦ الطبعة الثالثة ، مكتب النشر العربى سنة ١٩٣٩ .

فلنكن متأكدين من حكمنا ما شاء لنا التأكد ، متثبتين من رأينا ما شاء لنا التثبت ؛ فإن العبرة ليست فى أن نتأكد ، ولا فى أن نتثبت ، ولكن العبرة فى أداة التثبت والتأكد ، فهب أن العقل حين ينقل لنا صورة معنوية لأمر من الأمور ، والحس حين ينقل إلينا صورة حسية لأمر من الأمور ، ينقلان لنا تمامًا ، ماأدركاه ، وأنهما لم يعرضا علينا إلا ما تأكدا منه وأخذا بخناقه ، أما ما خفى عليهما أو زاغ أمام عدستهما فلم يقولا لنا بشأنه شيئاً أكيداً ؛ هب كل ذلك ، فما هو بمسوغ لنا أن نقول : إننا نعلم ما تأكد منه عقلنا وحسنا إلا إذا تأكدنا قبلُ من أن عقلنا وحسنا قد صيغا صياغة تجعل منهما أداة تقدر على إدراك الأشياء إدراكًا صحيحًا .

وأزيد الأمر بيانًا فأقول : إنى وأنا أحلق ذقنى أستعمل مرآة ذات واجهتين ؛ إذا استعملت إحداهما ظهر فيها وجهى فى وضع خاص ، وإذا استعملت الأخرى ظهر فيها وجهى فى وضع آخر . إن كل واجهة من الواجهتين لم تَر شيئًا وتحاول إخبارى بخلافه ، وإنما أخبرتنى كلٌّ بما أدركت . وإذا كانت إحداهما أخطأت فيما أخبرت به ، فمرد خطئها إلى أن معدنها صيغ صياغة تجعلها تلتقط صور الأشياء فى وضع يختلف عن وضع الأشياء كما فى ذاتها ، وإذا كانت إحداهما أصابت فمرد صوابها إلى أن معدنها صيغ

صياغة تجعلها تلتقط. صور الأشياء فى وضع يتفق تمام الاتفاق مع وضع الأشياء كما هى فى ذاتها ، ففى هذا المثال واحدة من الواجهتين مخططة ، وواحدة منهما مصيبة ، رغم أنهما جميعًا قد عرضتا علينا ما رأتاه ، ولم تحاول واحدة منهما أن تخدع أو تغش .

فالمسألة ليست مسألة عدم محاولة الغش أو الخديعة ، ولا مسألة التأكد والتثبت ، ولكنها مسألة جوهر المرآة وصياغتها على نحو ينقل صور الأشياء كالأشياء ذاتها ، أو على نحو مخالف .

فعلى أى نحو صيغت عقولنا ؟ هل صيغت على نحو يدرك الأشياء على ما هى عليه ، أو على نحو يدركها على خلاف ما هى عليه ؟ وسواء صيغت على هذا النحو أو على ذلك ، فسوف تنقل لنا ما يرتسم فيها واضحًا ، بأمانة وإخلاص ، وفى تأكد وتثبت ؛ ولكن الأمر ليس أمر تثبت وتأكد ، ولكن أمر صياغة الأداة التى تتأكد وتتثبت . وهكذا يظهر أن التثبت والتأكد ليس فيهما وحدهما كبير غناء ؛ ولكن المهم هو جوهر الأداة المتثبتة المتأكدة. فمن لنا بأن عقلنا قد صيغ صياغة تجعله قادرًا على إدراك الشىء كما هو فى ذاته ، وكذلك حواسنا ، حتى إذا أخبرانا فى تأكد وتثبت حق لنا أن نقول : إننا نعلم حقائق ما أخبرانا به ؟

ومما يوضح أن الوثوق والتثبت لا يكفيان دليلًا على أننا أدركنا حقيقة ما تثبتنا منه، ما ينسب إلى «بيرون» من أنه كان يقول :

[إن الشك لا يتناول الظواهر وهى بينة فى النفس ، ولكنه يتناول الأشياء فى أنفسها ، والشاك يقر أن الشىء الفلانى يبدو له أبيض ، وأن العسل يبدو لذوقه حلوا ، وأن النار تحرق ، ولكنه يمتنع عن الحكم بأن الشىء أبيض ، وأن العسل حلو ، وأن من طبيعة النار أن تحرق] (1) .

فبيرون يوضح فى هذا النص أن الوثوق بأن الشىء يبدو لمداركنا على حال خاصة ، لا يكفى لمعرفة أن الشىء هو الواقع كما يبدو لمداركنا ؛ إذ أن الوثوق يمكن أن يكون علاقة بين مداركنا وبين الأشياء كما تبدو لمداركنا . لا كما هى فى ذاتها .

ولعل الغزالى قد أدرك من الأمر فى إيجاز ما لم أدركه أنا فى إسهاب ، استمع إليه يقول :

[. . . يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحال تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها] .

فلو فرض أن هناك حالاً كتلك التى يذكرها الغزالى - وفرضها ممكن كما أوضحه الغزالى فى النص السابق على هذا - فنى هذه الحال سيتضح لنا خطأ أحكامنا العقلية التى نحن واثقون بها الآن كل الثقة ، مطمئنون إليها كل الاطمئنان ، متثبتون منها

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٢١٢ الطبعة الأولى .

كل التثبت ، وسننفض أيدينا منها وسندرك ، بوساطة الآلة الجديدة التي هى أسمى من العقل ، أن العقل كان مخطئًا ، رغم تأكده وتثبته ، وإنما رضينا بأحكامه أولا ؛ لأنه لم يكن لدينا ما هو أسمى منه وقتذاك .

فالتثبت والاطمئنان والوثوق . حين لا يكون مصدرها أداة سليمة صادقة ، لا يقام لها وزن .

وأمام هذه المعضلة الفلسفية يبين الغزالى فى وضوح يشبه السذاجة أنه لا مناص للفلسفة من اللجوء إلى الدين تستمد منه أول لبنة فى بناء صرحها ؛ تستمد منه الوثوق بالعقل ، وذلك حيث يقول :

[فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر . . . . فأعضل الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة] .

فالوثوق بالعقل ، وانتشاله من بيداء الشك ، سبيله الوحيد فيض إلهى يحل فى قلب الإنسان فيضيئه بعد ظلمة ، ويؤمنه بعد يأس ، ويطمئنه بعد اضطراب ، ويهدئه بعد لوعة وفزع .

وإذا اطمأنت النفس إلى الضرورات العقلية ، أمكنها أن تأخذ بوساطتها طريقها إلى حيث تريد .

هذا هو الحل الذى يصفه الغزالى للمشكلة بعد أن جربه بنفسه ، وجنى ثماره .

ويجيش فى صدرى الآن سؤال أحب أن أتقدم به إلى الغزالى ، ذلك هو :

ما نوع الوثوق الذى أضاء عقل الغزالى بعد ظلمة ، وأمنه بعد يأس ، وطمأنه بعد اضطراب ، وهدأه بعد لوعة وفزع ؟

هل هو وثوق بأن العقل البشرى يدرك الواقع لا كما هو ، ولكن كما يبدو له ؟

وعندما ما ينتقل البشر إلى طور آخر من حياتهم ، طور المتصوفة ، أو طور ما بعد الموت ربما يدركون أن جميع ما كانوا قد تصوروه من قبل بعقولهم هو خيالات لا حاصل لها ؟

أم هو وثوق بأن العقل البشرى فى طور ما قبل الموت ، وفى ظروف غير ظروف المتصوفة ، يدرك الواقع كما هو ؟

فإن يكن الأول فقد كانت هذه هى حال الغزالى قبل أن يدركه الفيض الإلٰهى ، فما جدوى الفيض الإلٰهى عليه إذن ؟

وإن يكن الثانى ، فكيف يكون ما يدركه العقل البشرى قبل

الموت وبدون تصوف ، إدراكًا صحيحًا مطابقاً للواقع ، وعلماً به لا يداخله خطأ ، وقد افترض الغزالى أن هناك حالا لو أدركناها لربما بدا لنا أن كل ما كنا قد تيقناه من قبل هو خيالات لا حاصل لها ؟

نعم إن الغزالى لم يقطع بوجود هذه الحال ، ولكنه فقط جوز وجودها ، ولكن مجرد التجويز يعارض الجزم بأن العقل البشرى قبل هذه الحال قادر على أن يدرك الواقع كما هو .

وندع الغزالى عند هذا الموقف لنعود إلى ديكارت نستكمل عناصر شخصيته الفلسفية التى استحق بها أن يكون باعث نهضتها .

وقد فرغنا من عنصر الشك فلننتقل إلى عنصر البداية .

لقد استبان لنا أن الشك الذى استعمله ديكارت كمعول هدم قد عجز عن أن يهدم إيمان ديكارت بوجوده ، ككائن عاقل مفكر ، ولم يقف الشك بديكارت عند حد العجز عن هدم إيمانه بوجوده ، بل إن الشك كان السبب الأساسى لإثبات هذا الوجود . لقد استفاد ديكارت من الشك أمرين هامين .

استفاد الإيمان بوجود نفسه .

واستفاد جعل وجود النفس بداية لتأسيس فلسفته عليها . فبوساطة النفس أثبت وجود الإله ، وبوساطة الإله ، أثبت وجود العالم المادى .

وسنقول عن كل واحد من هذين الأمرين كلمة بالنسبة لما عسى يكون فى الفلسفة القديمة من صلة به قريبة منه ، أو بعيدة عنه .

أما بالنسبة للإيمان بوجود النفس عن طريق الشك، فقد روينا فيما سبق شيئًا مما ذكره ديكارت فى هذا الصدد ، حيث قال :

[. . . اقتنعت من قبل بأنه لاشىء فى العالم بموجود على الإطلاق ، فلا توجد سماء ، ولا أرض ، ولا نفوس ، ولا أجسام ، وإذن فهل اقتنعت بأنى لست موجوداً كذلك ؟ هيهات ؛ فإنى أكون موجوداً ولا شك إن أنا اقتنعت بشىء أو فكرت فى شىء][1] .

وهو يضيف إلى ذلك قوله فى موضع آخر :

[لا أسلم الآن بشىء ، ما لم يكن بالضرورة صحيحاً ، وإذن فما أنا على التدقيق إلا شىء مفكر ، أى ذهن ، أو روح ، أو فكر ، أو عقل . . . فأنا إذن شىء وانعى وموجود حقًّا ، ولكن أى شىء ؟ لقد قلت إننى شىء مفكر][2] .

هذا هو القدر الذى أمكن أن يتخلص به ديكارت من شكه : إنه شىء موجود حقًّا ؛ وإنه شىء مفكر . هذان الأمران لم يستطع الشك أن ينال منهما شيئًا ؛ لا . . . ليس هكذا ينبغى أن يقال ؛ إن الذى ينبغى أن يقال : هو أن الشك هو الذى هدى إلى وجود الكائن الذى منه وبه يكون الشك ، وهدى إلى أن هذا الكائن هو شىء مفكر .

(١) التأملات ص ٧٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٣ .

والآن نترك ديكارت لنرى هل فيمن سبقه من الفلاسفة من اتجه هذا الاتجاه ، أو حاول نفس المحاولة ؟ ولن أذهب هذه المرة بعيداً ، فسأجعل الكتاب الذى بين أيدينا ، والذى نقدم له بهذه المقدمة يتكلم ؛ يقول ابن سينا أول النمط الثالث :

[ارجع إلى نفسك ، وتأمل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر ؛ حتى إن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لاتعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره . ولو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة، بحيث لا تُبصَر أجزاؤها ، ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن وجود أنيتها] [1] .

إن ابن سينا فى هذه الفقرة يعالج نفس الموضوع الذى عالجه ديكارت ، موضوع إدراك المرء لوجوده؟ حقًّا إنه لم يتوصل إلى إثبات هذا الوجود الذى أثبته ديكارت بعده ، بنفس الطريق الذى سلكه ديكارت ، ولعل الفرق بين الطريقين راجع إلى أن ديكارت كان يخاطب فى كتابه « التأملات » الذى هو مستمد أفكارنا عنه فى هذه العجالة ، غير من كان يخاطبهم ابن سينا فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » لقد عرفنا مما سبق أن ابن سينا يخاطب الصفوة الممتازة ، التى تخلصت من أسر القيود

---

(١) راجع أول النمط الثالث فى النفس الأرضية والسماوية .

التى تتحكم فى عامة الناس ، وسمت مداركهم إلى حيث تستشرف للمعالى والعظائم ، لذلك هو يكتنى بالتلميح والإشارة ، واللفتة السريعة الخاطفة ؛ وليس فى ورود النائم والسكران فى عبارته ، ما يدل على أنه يتنزل فى بيانه إلى مخاطبة من يكون فى مستواهما ، وكيف يمكن أن يخاطِب النائم أو يُفهمه ؛ لقد جاء ذكرهما فى العبارة ، كموضوع للتطبيق ؛ فكأنه يقول للمستبصر الذى يخاطبه ، لست أنت وحدك الذى لا يعزب عنه إدراك نفسه ؛ فتأمل النائم والسكران تجدهما ، حال النوم والسكر ، مثلك مدركين لوجود نفسهما .

أما ديكارت فيبدو أنه فى كتاب التأملات لم يكن يخاطب مثل هذه الطبقة بل تنزل إلى مستوى الجماهير يخاطبهم ويجادلهم، فانتهج لنفسه معهم خطة تناسبهم ، لقد بعث بخطاب إلى :

« العمداء أو العلماء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس » مع كتاب « التأملات » ليتعرف رأيهم فى الكتاب ، وليلتمس منهم شموله بالتأييد ؛ جاء فيه قوله :

[لقد كان رأيى دائماً أن مسألتى الله والنفس أهم المسائل التى من شأنها أن تبرهن بأدلة الفلسفة خيراً مما تبرهن بأدلة اللاهوت .

ذلك أنه وإن كان يكفينا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان بأن هنالك إلهاً ، وبأن النفس الإنسانية لا تفنى بفناء الجسد، فيقينى أنه لا يبدو فى الإمكان أن نقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية إن

لم نثبت لهم أولا هذين الأمرين بالعقل الطبيعى . . . . ومع أن من الحق إطلاقاً أنه ينبغى أن نعتقد بوجود الله ، لأن هذا هو ما جاءت به الكتب المقدسة ، وأنه ينبغى من جهة أخرى أن نؤمن بالكتب المقدسة لأنها جاءت من عند الله — وذلك لأنه لما كان الإيمان هبة من الله ، فإن الموجود الذى يهبنا من فضله ما يعيننا على الاعتقاد بالأشياء الأخرى ، يستطيع أيضاً أن يهبنا ذلك الفضل ليعيننا على الاعتقاد بوجوده هو — إلا أننا لا نستطيع أن نعرض ذلك على الكافرين ؛ فإنهم قد يتوهمون أن الاستدلال على هذا النحو وقوع فى الغلط الذى يسميه المناطقة دوراً] [1] .

وقوله :

[لما كان كل واحد يعتقد أن مسائل الفلسفة إشكالية ؛ فإن قليلين من الناس يعكفون على طلب الحقيقة ؛ بل إن كثيرين يحبون أن يشتهروا بين الناس بأنهم من أهل الأذهان الجبارة ، فتراهم ولا هم لهم إلا المكابرة فى مناقضة أبين الحقائق وأجلاها] [2] .

هكذا بينما يخاطب ابن سينا فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » « تقى السريرة مستقيم السيرة ، الذى لا يميل مع الهوى ، وينظر إلى الحق بعين الرضى والصدق » .

ويوصى أن يحال بينه وبين « من لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة ، ومن كان من ملاحدة المتفلسفة وهمجهم » .

إذا بديكارت يتوخى نزال المكابرين الذين يلذ لهم أن يناقضوا أبين الحقائق وأجلاها .

فإلى الفرق بين الطائفتين يرجع الفرق بين منهجى الفيلسوفين وأسلوبهما فى العرض . وأغلب الظن عندى أنه لو خاطب ابن سينا من خاطبهم ديكارت ، لسلك مسلكه ، ولو خاطب ديكارت

(١) التأملات ص ٢٧ ، ٢٨ .   (٢) المصدر السابق ص ٣١ .

من خاطبهم ابن سينا لسلك مسلكه كذلك ، فما كان ابن سينا بعيداً من أن يقول : « إن الشك تفكير ، ولا يفكر إلا الموجود » حين يقرر أن المرء لا يغفل عن وجود نفسه ولا ينكر ذاته ، وهو لا يعنى بالذات والنفس فى هذا المقام إلا الكائن المجرد فحسب ؛ نعم إنه لم يكن بعيداً عن ابن سينا أن يقول ذلك وإنما أغناه عنه أنه يخاطب طالباً للحقيقة حريصاً على معرفة الحق ، ليس به نزوع إلى اللجاج فى الخصومة والعناد فى الخطاب . والذى اضطر ديكارت إلى أن يقيم أساس فكرته على الشك الذى يعمد إليه عادة من يقع فى العناد ويتورط فى الخصومة ، وقوفه بإزاء قوم معاندين مكابرين ، ولو أنه ظفر بصفوة مختارة ، لاستغنى بالتلويح والإشارة . فشعور المرء بنفسه بيِّن لا يحتاج إلى إثبات .

* * *

وأما المسألة الثانية التى هدى ديكارت إليها شكه إلى جانب مسألة الإيمان بوجود نفسه ، فهى :

أنه شىء مفكر .

وقد كنا قد أشرنا من قبل إلى أن ابن سينا قد عنى « الكائن المجرد » « بالنفس والذات » حين قال : « إنه لا سبيل لعاقل

مستبصر أن يغفل عن نفسه وذاته» فهاك الآن نص عبارته فى هذا الشأن ، قال :

[أتُحَصِّل أن المدرَك منك هو ما يدركه بصرك من إهابك ؟ فإنك إن انسلخت عنه وتبدل عليك كنت أنت :

أو هو ما تدركه بلمسك أيضاً ، وليس أيضاً إلا من ظواهر أعضائك ؟ لا ... فإن حالها ما سلف ، ومع ذلك فقد كنا فى الوجه الأول من الفرض[1] أغفلنا الحواس عن أفعالها.

فبيِّن أنه ليس مدرَكُك حينئذ عضواً من أعضائك ، كقلب أو دماغ ، وكيف ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح .

ولا مدرَكك جملة من حيث هى جملة ، وذلك ظاهر مما تمتحنه من نفسك ، ومما نبهت عليه .

فمدرَكك شىء آخر غير هذه الأشياء التى قد لا تدركها وأنت مدرِك لذاتك ، والتى لا تجدها ضرورية فى أن تكون أنت أنت .

فمدرَكك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبه الحس مما سنذكره] .

والذى ليس حسًّا ولا يشبه الحس عند ابن سينا ، هو الكائن المجرد العاقل بطبعه ؛ فإذن – عند ابن سينا – الإنسان يدرك من نفسه بالبداهة أنه كائن مفكر ، وهذا هو نفسه ما انتهى إليه ديكارت فيما نقلناه عنه سابقًا ، مع فرق ضئيل بين طريقيهما فى إثبات هذه الحقيقة .

وأعنى بالطريقين المسالك العقلية التى سلكاها ، لا المسالك اللفظية والبيانية ، فشتان ما بين طريقيهما فى هذه الناحية .

---

(١) يعنى الفرض المذكور فى النص السابق ص ٥٢ .

فطريق ديكارت سهل واضح ، أما طريق ابن سينا فصعب وعر ؛ وقد عرفنا أسباب ذلك فيما مر بنا ؛ ولعلنا نزداد الآن إيمانًا بأن قراءة « الإشارات والتنبيهات » من غير استعانة بشارح يساعد عليها ، إنما هى محاولة عسيرة .

بقى أن يقال هنا : هل اتخذ ابن سينا ــ مثل ما اتخذ ديكارت ــ إثبات وجود النفس بداية وأساسًا يقيم عليه صرح فلسفته ؟

والذى لا شك فيه أن لكل فيلسوف الحق فى أن يصب فلسفته فى القالب الذى يراه مناسبًا لذوقه ، أو لذوق من يقدمها لهم ، وإلى هذا المعنى يشير الغزالى حين يقول[١] :

[المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له فى المباهاة والمناظرات .

والأخرى : ما يسارُّ به فى التعليمات والإرشادات .

والثالثة : ما يعتقده الإنسان فى نفسه مما انكشف له من النظريات .

ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالاعتبار الأول : فهو نمط الآباء ، والأجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب أهل البلد الذى فيه النشوء .

وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ، ويختلف بالمعلمين ، فمن ولد فى بلد المعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشفعوية ، أو الحنفية ، انغرس فى نفسه منذ صباه التعصب له ، والذب عنه ، والذم لما سواه .

والمذهب الثانى : ما ينطبق فى الإرشاد والتعليم على من جاء مستفيداً مسترشداً ، وهذا

(١) ميزان العمل ص ٤٠٥ طبع دار المعارف .

لا يتعين على مذهب واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد ، فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه .

فإن وقع له مسترشد تركى ، أو هندى ، أو رجل بليد جلف الطبع ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته فى مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ولا منفصلا عنه ، لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ويكذب به ، فينبغى أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش وأنه يرضيه عبادة خلقه ويفرح بهم فيثيبهم ، ويدخلهم الجنة عوضاً وجزاء . وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين يذكر له .

فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله فهمه .

المذهب الثالث : ما يعتقده الرجل سرًّا بينه وبين الله عز وجل ، لا يطلع عليه غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه فى الاطلاع على ما اطلع ، أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه ، وذلك بأن يكون المسترشد ذكيًّا ، ولم يكن قد رسخ فى نفسه اعتقاد موروث نشأ عليه وعلى التعصب له] .

هكذا يشكّل الفيلسوف فلسفته ، ويصبها فى قالب مرة ، وفى قالب غيره مرة أخرى ، ولست أستطيع أن أدعى الإحاطة بنتاج ابن سينا الفلسفى كله حتى يمكننى أن أقول : إنه فى حال أو فى أكثر ، قد اتخذ من النفس نقطة ارتكاز يتحرك منها لتجميع أفكار أخرى حولها ، أو أنه لم يفعل ذلك قط .

فإذا أريد بى أن أقصر المقارنة على فلسفة ابن سينا كما هى معروضة فى كتاب « الإشارات والتنبيهات » ، لم يسعنى إلا أن أقول : إنه وقد بدأ « الإشارات والتنبيهات » ببحوث طبيعية استهلها بتحقيق الحق عنده فى طبيعة الجسم وهل يتركب من أجزاء لا تتجزأ أو من هيولى وصورة ، فلا شك أنه يختلف عن

ديكارت في منهجه . ولا يختلف الحال عن هذا الحكم أيضًا إذا نحن اعتبرنا أن البحوث المنطقية التي قدم بها لكتاب « الإشارات والتنبيهات » بحوث فلسفية ؛ فإنها بحوث في قوانين الفكر ، يقصد بها تقويمه وتسديد خطاه ، دون محاولة إثباته في ذاته ، فضلا عن إثبات غيره بوساطته .

وبالرغم من هذا فإن قارئ كتاب « الإشارات والتنبيهات » لا يعدم أن يجد وسيلة تقرب بين ابن سينا وديكارت في هذا الشأن.

لقد بدأ ديكارت بالنفس فاستخلص وجودها من الشك الذي يمكن أن يتناول كل شيء ، فإن الشاك لا يكون إلا موجودًا ، ولا يمكن أن يتأتى الشك من معدوم . بهذا وضع ديكارت الأساس لفلسفته ، ثم انتقل من إثبات النفس لإثبات الإله ، وعرج أخيرًا على العالم المادي ..

وهذا على عكس ما هو معتاد ، عند غيره من المفكرين ، وخاصة عامة مفكري الإسلام ، فإنهم يتخذون من العالم المادي وسيلة لإثبات وجود الإله ، يقولون : العالم جواهر وأعراض وكلها حادثة ، وكل حادث لا بد له من محدث خارج عن ذاته ، فالعالم لا بد له من محدث خارج عن ذاته وهو الله تعالى .

وقد مر بنا أن ابن سينا يعتبر نفس الإنسان هي الإنسان بالحقيقة ، وأنه يرى أن الإنسان لا يمكن أن يغفل عن ذاته بحال .

ولا شك أن هذه الحقائق عند ابن سينا حقائق أصيلة بمعنى أنه لا يحتاج فى تقريرها إلى شىء مطلقًا .

وهو بهذا الاعتبار يشبه ديكارت تمام الشبه فى اعتبار وجود النفس حقيقة أولية لا ينالها الشك بحال .

* * *

نعود إلى ديكارت فنجده قد خطا بعد ذلك خطوته الثانية التى هى إثبات الإلٓه ، وقد جعلها متفرعة عن الأولى وذلك بأن فتش فى خواطر هذه النفس فوجدها أقسامًا ثلاثة :

(١) أفكارًا .

(٢) إرادات .

(٣) أحكامًا .

وعن هذه الأقسام الثلاثة يقول ديكارت ·

[أما الأفكار فإنا إذا اعتبرناها فى ذاتها ، وبقطع النظر عن صلتها بشىء غيرها ، لم يصح لنا أن نقول على جهة التدقيق إنها زائفة ؛ فسواء تصورتُ عنزاً ، أو غولاً ، فليس تصورى لأحدهما بأقل صدقاً من تصورى للآخر .

ولا خوف كذلك من تطرق الخطأ إلى الإرادة أو الأهواء ؛ لأنى ربما اشتهيت أشياء رديئة ، بل ربما اشتهيت أشياء لم توجد قط ، لكن اشتهائى إياها أمر صحيح لا خطأ فيه .

وإذن فلم يبق إلا الأحكام وحدها ، ولا بد من أن أكون على حذر شديد من الخطأ فيها ، ولكن أهم ضروب الخطأ الذى يقع فى الأحكام ، وأكثرها شيوعاً إنما مصدره أنى أحكم بأن الأفكار التى فى ذهنى مشابهة ومطابقة للأشياء التى هى خارج ذهنى .

فلا ريب أنى إذا اعتبرت الأفكار أحوالاً من أحوال فكرى ، دون أن أحاول ربطها بشىء خارجى ، كادت تنتفى الفرص التى تعرضنى للخطأ فيها[1]] .

الحكم إذن فى نظر ديكارت فكرة ترتبط بشىء فى الخارج .

ويمضى ديكارت فى بيان يفصل به ما أجمله فى هذا النص ، ثم ينتهى إلى قوله :

[. . . ولكن من أفكارى — إلى جانب تلك التى تمثلنى لنفسى ، وليس يمكن أن يكون فيها أدنى صعوبة — فكرة تمثل لى إلهاً ، وأفكاراً أخرى تمثل الأشياء الجسمية والجماد ، وأخرى عن الملائكة ، وأخرى عن الحيوانات ، وأخرى تمثل لى أناساً من أشباهى[2]] .

وهنا يعنى ديكارت بالأفكار ، الأفكار التى ترتبط بشىء فى الخارج ، لا الأفكار الصرفة ، فالأفكار هنا ترادف الأحكام .

ويتحدث ديكارت عن الأفكار التى سلكها مع فكرة الإله فى قرن ، حديثاً لا أقف عنده ، وأنتقل مباشرة إلى ما قاله عن فكرة الإله .

[. . . أقول : إن هذه الفكرة عن موجود مطلق الكمال لا متناه ، فكرة صحيحة جداً ، فإننا وإن أمكننا أن نتخيل أن مثل هذا الموجود غير موجود ، فليس يمكن أن نتخيل أن فكرته لا تمثل لى شيئاً حقيقياً[3]] .

ويفسر ديكارت مقصوده بالإله ، ويوضح صدق فكرته فيقول :

[أقصد بلفظ الله ، جوهراً ، لا متناهياً ، أزلياً ، منزهاً عن التغير ، قائماً بذاته ، محيطاً

---

(١) التأملات ص ٩٨ ، ٩٩ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٧ .

(٣) التأملات ص ١١١ .

بكل شيء ، قادراً على كل شيء ، قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة ، إن صح أن هنالك أشياء موجودة .

وهذه الصفات الحسنى قد بلغت من الجلال والشرف حداً يجعلني ، كلما أمعنت النظر فيها ، قل ميلي إلى الاعتقاد بأن الفكرة التي لدى عنها ، يمكن أن أكون أنا وحدى مصدرها .

فلا بد إذن أن نستخلص من كل ما قلته من قبل أن الله موجود ؛ لأنه وإن كانت فكرة الجوهر موجودة فى نفسي ، من حيث إنى جوهر ؛ إلا أن فكرة جوهر لا متناه ، ما كانت لتوجد لدى أنا الموجود المتناهى ، إذا لم يكن قد أودعها فى نفسي جوهر لا متناه حقاً .

ولا ينبغي أن أتوهم أنى لا أتصور اللامتناهى بفكرة حقيقية ، بل بمجرد السلب لما هو متناه ، على نحو ما أفهم السكون والظلمة بسلب الحركة والضوء ؛ ذلك أنى على العكس أرى بجلاء أن فى الجوهر اللامتناهى ، من الوجود الواقعى أكثر مما فى الجوهر المتناهى ، وبناء على ذلك أجد على نحو ما ، أن فكرة اللامتناهى سابقة لدى على فكرة المتناهى ؛ أى أن إدراك الله سابق على إدراك نفسي ؛ إذ أنى لى أن أعرف أنى أشك ، وأرغب ، أى أن شيئاً ينقصني ، وأنى لست كاملاً تمام الكمال ، إذا لم يكن لدى أى فكرة عن وجود أكمل من وجودى عرفت بالقياس إليه ما فى طبيعتى من عيوب ؟ .

ولا يصح أن يقال : إن هذه الفكرة عن الله قد تكون زائفة زيفاً مادياً ، وأنى أستطيع تبعاً لذلك أن أستمدها من العدم ؛ أى أنها يمكن أن تكون فىّ لأن فىّ عيباً ، كما قلت فيما سبق عن فكرتىْ الحرارة والبرودة وما شابههما ، بل العكس هو الصحيح ؛ فمن حيث إن هذه الفكرة واضحة جداً ، ومتميزة جداً ، وتتضمن فى ذاتها من الوجود الموضوعى[1] أكثر من أى فكرة أخرى ، فليس يوجد أصدق أو أحق منها ، ولا أقل منها تعرضاً لشبهة الزيف والبطلان[2]] .

هكذا ينتهي ديكارت إلى إثبات وجود الإله ، وقد عرفنا من قبل كيف أثبت النفس ، ولقد بنى فكرة وجود الإله على فكرة

(١) الموضوعى ، يعنى عند ديكارت الذاتى . (٢) التأملات ص ١١٠ ، ١١١ .

وجود النفس ، فلم يحتج إلى شيء غير وجود النفس لإثبات وجود الإله ، وبعد إثبات وجود الإلّه أثبت وجود العالم المادى .

فإذا رجعنا إلى ابن سينا وجدنا أننا عرفنا من قبل عنه ، أن فلسفته تتضمن وسائل إثبات النفس دون لجوء إلى أي شيء آخر ؛ أي أنها يمكن أن تكون بداية فلسفة تؤسس عليها وحدها .

فإذا أردنا أن نعرف كيف أثبت ابن سينا الإلّه ، هل ربط وجوده بوجود النفس كما فعل ديكارت ؟ أم ربط وجوده بوجود العالم المادى على نحو ما صنع عامة مفكرى الإسلام ، وجدنا فى فلسفة ابن سينا عناصر يمكن التعويل عليها فى ربط وجود الإلّه بالنفس مثلما صنع ديكارت ، على ما بين جهتى الربط من اختلاف ، وهاك نص ابن سينا فى هذا الشأن :

[تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، ولكن هذا الباب أوثق وأشرف ؛ أى إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود .

وإلى مثل هذا أشير فى الكتاب الإلهى :

« سنريهم آياتنا فى الآفاق ، وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » .

أقول : إن هذا حكم لقوم .

ثم يقول جل شأنه :

« أوَ لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » .

أقول : إن هذا هو حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه]

ويوضح « نصير الدين الطوسى » هذا النص قائلًا :

[المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق ، وبالنظر فى أحوال الخليقة على صفاته واحدة : فواحدة .

والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرك، وبامتناع اتصال المحركات لا إلى نهاية، على وجود محرك أول غير متحرك، ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول .

وأما الآلهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود ، وأنه واجب أو ممكن ، على إثبات واجب، ثم بالنظر فيما يلى الوجوب والإمكان على صفاته ، ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد .

فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى ، بأنها أوثق وأشرف ، وذلك لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول ، وأما عكسه الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين ، . . . ثم جعل المرتبتين فى قوله تعالى :

سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد .

أعنى مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق ، ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شىء .

بإزاء الطرفين .

ولما كانت طريقة قومه أصدق الوجهين ، وسمهم بالصديقين ؛ فإن الصديق ملازم الصدق] .

فالنظر فى الوجود كاف عند ابن سينا لإثبات وجود الله ، وذلك بأن يعمد الإنسان إلى موجود مما لا يخالجه شك فى وجوده ، ويقول : ههنا وجود فإن كان وجودًا واجبًا ثبت به المطلوب ؛ إذ الوجود الواجب ليس إلا الله تعالى ، وإن كان ممكنًا ، فالممكن

لا يستحق الوجود من ذاته وإلا لكان واجبًا ، ولا العدم من ذاته ، وإلا لكان مستحيلا ؛ وإذن فلا بد أن يكون هناك وجود آخر واجب أعطى هذا الممكن وجوده . وبذلك يثبت المطلوب .

وحيث كان النظر فى الوجود عند ابن سينا هو طريق إثبات الواجب ، فلا شك أن كمية الوجود لا دخل لها فى الإثبات ، فأى وجود اتفق له يمكن أن يتخذ منه وسيلة لإثبات هذا الواجب ، ولما كان وجود النفس عند ابن سينا يمكن اعتباره أجلى الوجودات وأوضحها ، على ما سبق أن أشرنا إليه ؛ فمن الممكن أن يتخذ هذا الوجود وحده طريقًا لإثبات وجود الله .

وبهذا يلتقى ابن سينا مع ديكارت فى إمكان اعتبار النفس وحدها طريقًا لإثبات الإلّه ، رغم ما بين الاعتبارين من خلاف .

فديكارت يعتبر النفس طريقًا لإثبات وجود الله بالنسبة لما تنطوى عليه من أفكار :

لا سبيل إلى ادعاء أنها من مولدات الخاطر .

ولا سبيل إلى ادعاء أنها بدون مدلول فى الخارج .

وابن سينا يمكن له أن ينتزع إثبات وجود الله ، عن طريق وجود النفس ، من حيث إن البحث فى وجود أى موجود ، يؤدى ــ عند ابن سينا ــ إلى إثبات الوجود الواجب .

وليس هذا هو كل ما بين المنزعين من خلاف .

ذلك أن ديكارت حيث كان لا بد له أن يعتمد على أقوى الاحتمالات فى استدلاله ، اقتصر على إثبات وجود نفسه ؛ لأنها هى الشيء الوحيد الذى لم يتطاول إليها شكه ، أما إثبات نفس غيره ، فلم يك قد تهيأ له بعدُ وهو فى هذه المرحلة ، فوقف عند هذا الحد المتيقن ، واتخذه طريقًا لإثبات وجود الله ، وهو طريق يتأتى لكل إنسان غيره أن يسلكه استقلالا . فكل إنسان موجود ، لا يمكن أن يشك فى وجود نفسه، وفى وسعه أن يتخذ من نفسه طريقًا لإثبات وجود الله على نحو ما فعل ديكارت .

أما ابن سينا ، وكان لا بد له أن يعتمد على أقوى الاحتمالات فى استدلاله أيضًا . فلا بد له ــ حين نفترض على لسانه أنه نظر فى وجود النفس وقرر أنها :

إما أن تكون واجبة .

وإما أن تكون ممكنة .

وانتقل من الأول إلى إثبات المطلوب ، من حيث إنه إقرار بالمدعى .

وانتقل من الثانى إلى ضرورة أن يكون هناك موجود آخر أعطى هذا الممكن وجوده ــ أن يتابع النظر فى أمر هذا الموجود الذى يعطى النفس الممكنة وجودها ، فيتبين أنه .

يمكن افتراضه ، موجودًا واجبًا .

ويمكن افتراضه ، وجودًا ممكنًا .

ولا شك أن افتراض وجوبه يثبت المطلوب . أما افتراض إمكانه فلا يثبت المطلوب .

وهنا يجد ابن سينا نفسه مضطرًّا إلى أن يتابع السلسلة ، فيبين أنه فى هذه الحال أيضًا لا بد من الانتهاء إلى وجود واجب ، وإليك بيانه ، فى هذا الشأن ، قال :

[كل جملة كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها ، وذلك لأنها :

إما أن لا تقتضى علة أصلا ، فتكون واجبة غير معلولة ، وكيف يتأتى هذا ، وإنما تجب بآحادها ؟

وإما أن تقتضى علة هى هذه الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فإن تلك العلة ، والجملة ، والكل ، شىء واحد . وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة .

وإما أن تقتضى علة هى بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إذا كان كل واحد منها معلولا ؛ لأن علته أولى بذلك .

وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها ، وهو الباقى] .

ولكى لا يتوقف علمنا بالمنهج الذى ننتزعه من فلسفة ابن سينا ، لإثبات وجود الله كى نقرب به ابن سينا من ديكارت ، وديكارت من ابن سينا ، على مجىء دور هذا النص فى قراءة الكتاب للاستعانة على فهمه بشرح « الطوسى » أتعجل فأضع هنا شرحًا له مبسطًا ، كنت قد علقت به على هذا النص فى طبعة سابقة لكتاب « الإشارات والتنبيهات » ، قلت :

[إن هذه السلسلة الممكنة الآحاد لا يخلو حالها :

إما أن لا تحتاج أصلاً ، فتكون واجبة ، وهذه الصورة باطلة ، ضرورة أنها محتاجة إلى آحادها .

وقد أشار الشيخُ إلى إثبات هذه الصورة بقوله :

« إما أن لا تقتضى علة أصلاً . . . إلخ » .

وإما أن تحتاج . والاحتياج تحته أربع صور .

الأولى : أن تكون كل الآحاد مجتمعة علة لهذه السلسلة ، وهذه الصورة أيضاً باطلة ؛ لأن العلة والمعلول هنا شيء واحد ؛ ضرورة أن السلسلة ليست شيئاً غير نفس الآحاد ، وفى هذه الحال لا يكون هناك فرق بين العلة والمعلول . وكون الشيء علة لنفسه باطل بداهة ؛ لأنه يقتضى سبق الشيء على نفسه .

ولإيضاح أن المجموع هنا ليس شيئاً سوى الآحاد أسوق النص الآتى . قال الطوسى :

« اعلم أن حصول الجملة من أجزائها يكون على ثلاثة أنواع :

أحدها : أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع ، كالعشرة الحاصلة من آحادها .

والثانى : أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة ، أو وضع ما ، متعلق بالاجتماع ؛ كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف .

والثالث : أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل ، أو استعداد ما ، كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاستقصات .

والحاصل فى الأول : هو شيء ، فقط .

وفى الثانى : هو شيء ، لشيء مع شيء .

وفى الثالث : هو شيء ، من شيء مع شيء » .

ومن نص « الطوسى » هذا ، يتضح أن الصورة الأولى من صور الاحتياج باطلة ؛ لأنها تقتضى أن يكون الشيء علة لنفسه .

الثانية : أن يكون كل واحد من السلسلة علة لما عداه منها ، وهذا أيضاً واضح البطلان لأن كل واحد من آحاد السلسلة لا يستلزم باقى الآحاد خصوصاً إذا فرضت ذلك فى

المتأخر مع المتقدم ، فإن المتأخر لا يقتضى المتقدم ، كمعلول له ، وإلاّ لتأخرت العلة عن المعلول .

وقد قرن الشيخ بين الصورة الأولى والصورة الثانية من صور الاحتياج فى قوله :

« وإما أن تقتضي علة هى هذه الآحاد بأسرها . . . إلى قوله : فليس تجب به الجملة » .

الثالثة : أن يكون بعض معين من هذه الآحاد هو علة فى السلسلة ، وهذه الصورة أيضاً واضحة البطلان ؛ ضرورة أن هذا البعض المعين معلول ، فعلته أولى منه بأن تكون هى علة السلسلة ، وقد أشار الشيخ إلى هذه الصورة بقوله :

« وإما أن تقتضى علة هى بعض الآحاد . . . إلخ » .

الرابعة : أن يكون علةَ السلسلة شىء خارج عن دائرة الإمكان بالمرة .

وإذا كان حال السلسلة لا يخلو عن واحدة من الصور الأربع ، وإذا كانت قد بطلت كلها إلاّ الأخيرة ؛ كانت هى المتعينة ، وبتعينها يثبت المطلوب .

وقد أشار الشيخ إلى هذه الصورة بقوله :

« وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقى » ...] .

بهذا يتم الشوط الذى بدأه ابن سينا لإثبات واجب الوجود ، ومن هذا العرض الطويل يلاحظ وجود فرق واضح بين طريق ديكارت وطريق ابن سينا ، وإن أمكن أن يبدآ معًا من نقطة واحدة ، هى النفس .

* * *

وإذا تركنا شك ديكارت جانبًا ، مع ما ساقه إليه هذا الشك .

من الإيمان بوجود نفسه ككائن عاقل يشك .

ومن اتخاذ وجود النفس بداية يؤسس عليها صرح فلسفته .

وجدنا هنالك بعض الخطوط العريضة الأُخرى التى تسهم فى تكوين شخصية ديكارت الفلسفية .

ومن هذه الخطوط ، الحواجز والسدود التى يقيمها ديكارت بين الحق والباطل ، ليميز بينهما أشد تمييز حتى لا يختلطا أو يشتبها ، وقد رأينا من قبل كيف اتخذ من الوضوح الذى لا يشوبه غموض ، ولا يلابسه إبهام ، ومن اليقين الذى لا يزحزحه شك ، ولا يوهنه تردد ، دليلًا على الحق ، فهو لم يؤمن بوجود نفسه ، ولم يجعل وجودها حقيقة ثابتة ؛ إلا لأنه أقامها على هذه الأُسس :

[لا جرم أنه لا شىء فى هذه المعرفة الأولى يكفل لى صحتها سوى إدراكى الواضح المتميز لما أقول ؛ ولكن هذا الإدراك ما كان ليكفى فى الحقيقة لكى تطمئن نفسى على أن ما أقوله حق ، لو اتفق أن شيئاً تصورته بمثل هذا الوضوح والتميز قد استبان زيفه وبطلانه .

ولهذا يلوح لى أنى أستطيع منذ الآن أن أقرر كقاعدة عامة ، أن الأشياء التى أتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً هى صحيحة كلها[1]] .

هكذا يقول ديكارت ، وفى هذه السبيل يمضى ، فيقرر أن الوضوح الذى لا يمكن لشىء أن يزحزح اليقين فيه هو علامة الحق وشارة الصدق ، ويكاد ديكارت يستقر عند هذه النتيجة لولا أن شبحًا مخيفًا يبدو له فيبدد أمنه ، ويشيع الشك فى نفسه ؛ ذلك أن قوة هائلة تستطيع إضلاله وتستطيع أن تجعله يرى

---

(١) التأملات ص « ٩٦ » .

حقًّا ما يكون فى الواقع خطأً وضلالًا ، ربما تكون قد لبست عليه الأمر ، وغررت به ؛ فلا سبيل إذن إلى الاطمئنان لجعل الوضوح ميزانًا صحيحًا للحق ، ما دام احتمال وجود هذه القوة قائمًا .

ويعرض ديكارت لهذه المخاوف فيصورها ، ثم يرسم طريق الخلاص منها ، فيقول :

[. . . ولكنْ حين كنت أنظر فى أشياء بسيطة وسهلة جدًّا تتصل بالحساب والهندسة ، مثل : أن حاصل جمع العددين « اثنين وثلاثة » هو العدد خمسة ، وما شابه ذلك من الأمور ، أما كنت أتصورها تصوراً فيه على الأقل من الوضوح ما يجعلنى أجزم بصحتها؟ لا جرم أنى إذا كنت قد رأيت بعدئذ أن الشك فى هذه الأمور ممكن ، فما كان لذلك من سبب إلا أنه قد دار بخلدى أن إلهاً ، مّا ، ربما استطاع أن يخلقنى على جبلة أو فطرة تجعلنى أضل حتى فيما يبدو لى أشد الأمور جلاء .

ولكن كلما ورد على فكرى هذا الخاطر الذى بدر لى من قبل عن إله ذى قدرة عظمى ، وجدتنى مضطرًّا إلى الإقرار بأن من اليسير عليه — متى شاء — أن يدبر أمرى بحيث أضل حتى فى الأمور التى يخيل لى أن معرفتى بها قد بلغت من البداهة شأناً عظيماً جدًّا .

ومن جهة أخرى ، متى وجهت انتباهى إلى الأشياء التى أحسب أنى أتصورها تصوراً واضحاً جدًّا ، اقتنعت بصحتها اقتناعاً يحملنى على أن أقول من تلقاء نفسى ليضلنى مَن استطاع ذلك ، فما هو بمستطيع أبداً أن يصيرنى لا شىء ، ما دمت واعياً أنى شىء ؛ ولا أن يجعل مما يصح يوماً أن يقال عنى : أننى لم أكن موجوداً قط ، ما دام قد صح الآن أننى موجود ، أو أن يجعل حاصل جمع « اثنين وثلاثة » أكثر أو أقل من خمسة ، أو ما شاكل ذلك من الأشياء التى أرى فى وضوحٍ استحالة وجودها على غير ما أتصورها .

والحق أنى ما دمت لا أرى وجهاً للظن بأن هنالك إلهاً مضلا ، بل ما دمت لم أنظر بعد

فى الوجوه التى تثبت وجود إله أيًّا كان ، فسبب الشك الذى لا يعتمد إلا على ذلك الظن سبب واه جدًّا وميتافيزيقى ، إذا جاز هذا التعبير ، ولكن يلزمنى ، لكى يتسنى لى أن أدرأه درأً تامًّا ، أن أنظر فى وجود إله عند ما تسنح الفرصة لذلك ، فإذا وجدت أن هنالك إلهاً ، فلا بد أيضاً من أن أنظر هل من الممكن أن يكون مضلا ؛ فبدون معرفة هاتين الحقيقتين لا أرى سبيلاً إلى اليقين من شىء أبداً[1]] .

فنى هذا النص يذكر ديكارت الوضوح ، ويذكر اليقين الذى ينتج عن هذا الوضوح ، ويذكر الحق الذى يصاحب هذا اليقين ، ثم يذكر احتمال أن يكون العقل قد صيغ صياغة تجعله ـ برغم تيقنه من أنه يدرك الحق ـ أبعد ما يكون عن الحق ، ثم يسد هذه الثغرة بإثبات أن الله لا يضل خلقه ولا يغرر بهم .

وفى هذه الفلسفة ما يبرز شبهًا قويًّا بين ديكارت الجديد ، وبين الغزالى القديم ؛ من عدة وجوه ؛ غير ما سبق .

فالوضوح الذى هو ميزان الحق وطريقه عند ديكارت إذا أمكن له أن يطمئن إلى أن الله لم يصغ الإنسان صياغةً تضله ، هو نفسه الوضوح الذى ميز به الغزالى العلم من غيره ؛ أليس قد مر بنا قوله :

[إن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكًّا وإنكاراً ؛ فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى

---

(١) التأملات ص ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ .

قائل : لا . . . بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما الشك فيما علمته ، فلا .

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه ، فليس بعلم يقينى] .

هكذا يلتقى الغزالى وديكارت ، يلتقى القديم مع الجديد ، فى تحديد معنى العلم الذى يكون حقًّا ؛ إلتقاء تامًّا .

ثم يلتقى الغزالى القديم وديكارت الجديد مرة أخرى فى نفس هذا النص . وذلك حين يقرر ديكارت – مثل ما قرر الغزالى من قبل – أن اليقين الذى يورثه تأكد الوسيلة من أن الشىء يبدو لها فى غاية الجلاء والوضوح ، لا يدل على أن هذه الوسيلة قد كشفت من الشىء حقيقته ، لجواز أن تكون هذه الوسيلة مكونة تكوينًا يجعلها حين تحس الشىء أوضح ما يكون لها ، تراه فى وضع مقلوب ، كالذى يرى خيال المار على شاطئ النهر ، يسير على رأسه ، وهذه مسألة قد أوضحنا القول فيها سابقًا ، من وجهة نظر الغزالى ، ومن وجهة نظرنا كذلك .

كذلك يلتقيان فى أمر ثالث أشار إليه ديكارت فى هذا النص أيضًا ، هو : اللجوء إلى كنف الله ، فقد رأينا أن الغزالى بعد أن شك فى الحواس وفى العقل لم يجد ملاذًا يلجأ إليه سوى كنف الله ، أليس يقول :

[. . . فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل ، فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف] .

فالنور الذى قذفه الله تعالى فى صدر الغزالى هو نقطة الارتكاز التى بنى عليها الغزالى سائر معارفه ، ولولاها لبقى الغزالى يعانى آلام شكه ، ولما وجد إلى الفكاك من أسرها سبيلاً .

وكما فعل الغزالى فعل ديكارت ، لقد رأى أنَ منقذه الوحيد من ورطة أن يكون عقله قد صيغ صياغة فاسدة ، وكُوِّن تكويناً سقيماً ؛ لا يجدى معهما أن يتأكد أو يتثبت ؛ هو ما سيحاوله بعدُ من إثبات أن الله الخالق لا يضل خلقه ولا يغرر بهم أو يخدعهم .

نفس المرض ونفس العلاج ، القديم والجديد فى هذه المسألة كالشىء وصورته فى المرآة ، وإذا لذَّ لباحث مدقق أن يظفر بشىء من الفرق بين فيلسوف أوربا وبين فيلسوف آسيا ، فذلك الفرق هو « الدور » الذى تورط فيه أولهما . ذلك أن ديكارت بينما لم يثق بعد بالعقل ، وبينما لا يزال العقل عنده يحتاج

إلى ما يزكيه ويوثقه ، راح يستعمله فى إثبات وجود الإلٰه ، فلما أثبت الإلٰه بالعقل ، راح عن طريق الإلٰه يثبت الثقة بالعقل ، فهو إذن يثبت الإلٰه بالعقل ، ويثبت العقل بالإلٰه .

هكذا : يعالج ديكارت إثبات الإلٰه وإثبات كونه هاديًا ، بوساطة العقل الذى كان أثناء هذا الإثبات ، لم يعرف بعد ما إذا كان مكونًا تكوينًا صحيحًا أم تكوينًا فاسدًا ؟

وفى عبارة أخرى : أليس العقل الذى اكتسب الثقة بنفسه من الله هو الذى أثبت وجود الإلٰه ، لا شك أن هذا دور ، ما أرى أن لديكارت مخلصًا منه[١] .

نعم إن الغزالى لا مناص له من أن يثبت وجود الله بالعقل ، كما أنه اكتسب الثقة بالعقل من الله ، وهو نفس الطريق الذى « دار » فيه ديكارت ، ولكن الغزالى يكاد يقول لنا : إنه قد منح الإيمان بالعقل والإيمان بالله فى وقت معًا ، فلم يكن أحدهما سببًا للآخر .

وأقل ما يوجد بين الفيلسوفين من فرق فى هذا الموضوع هو طريقة العرض ، فالعرض فى عبارة ديكارت يشهد على نفسه بالدور والتهافت ، والعرض فى عبارة الغزالى لا يشتم منه شىء من ذلك ، فاقرأ العبارتين وانظر .

---

(١) ربما لا يأبه ديكارت لمثل هذا الدور انظر ما مر له ص ٥٣ .

ومما يدخل فى مجال المقارنة بين القديم والجديد ، مقارنةً تقوم على المشابهة أكثر مما تقوم على التخالف :

رأىُ الفيلسوفين فى وجود العالم ومدى ارتكازه على الوجود الواجب الذى هو الله تعالى .

ولست أقصد هنا إلى المقارنة وحدها ، وإنما أقصد أيضًا أن أضع نصًّا صريحًا من نصوص ديكارت بين يدى جماعة من العارفين تحدثوا أمامى مرة عن ديكارت بخصوص هذا الموضوع ، ونسبوا إليه أنه يقول :

إن المادة :

لا يمكن أن تصير إلى لا شىء .

ولا يمكن أن توجد من لا شىء .

وهذا هو النص الذى أريد أن أضعه بين أيديهم :

[إن الأشياء التى نتصور بوضوح ونميز أنها جواهر متباينة ، مثلما نتصور : الذهن والجسم ، هى حقًّا جواهر متميز بعضها عن بعض فى واقع الأمر ، وهذا ما انتهيت إليه فى « التأمل السادس » .

ومما يؤيده أيضاً فى هذا التأمل نفسه أننا لا نتصور الجسم إلا منقسما ، فى حين أن الذهن أو النفس الإنسانية لا يمكن تصورها إلا غير منقسمة ، ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور « نصف أى نفس » كما نستطيع أن نتصور « النصف لأصغر جسم بين الأجسام » .

وعلى هذا النحو نتبين أن طبيعتيهما ليستا متباينتين فحسب ، بل هما متضادتان بوجه ما .

ولم أزد على هذا القدر فى معالجة الموضوع فى هذا الكتاب ، لأن فى ذلك ما يكفى :

لإفهام الناس ، بدرجة من الوضوح لا بأس بها ، أن فساد الجسم لا يقتضى فناء النفس.

ولملء قلوبهم بالأمل فى حياة أخرى بعد الموت .

وكذلك لأن المقدمات التى يمكن أن نستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح الفيزيقا بأسرها أولاً ؛ لمعرفة أن جميع الجواهر على العموم ؛ أى جميع الأشياء التى لا يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله ، غيرُ قابلة للفساد بطبيعتها .

وأنها لا يمكن أن تنقطع عن الوجود أبداً إلا إذا منع الله نفسُه عونَه عنها ، فأحالها إلى العدم .

ثم للملاحظة أن الجسم على العموم جوهر ؛ ومن أجل هذا أيضاً لا يفنى .

لكن الجسم الإنسانى من حيث هو مختلف عن الأجسام الأخرى ، ليس مركباً إلا من أعضاء على هيئة معينة ومن أعراض أخرى تشابهها .

أما النفس الإنسانية فليست كالجسم مؤلفة من أعراض ، ولكنها جوهر محض ؛ فمهما تتغير جميع أعراضها ، ومهما تكن مثلاً تتصور أشياء ، وتريد وتحس أشياء أخرى ...إلخ. فلن تصير شيئاً آخر . فى حين أن الجسم الإنسانى يصير شيئاً آخر ، متى تغير شكل بعض أجزائه ، ويلزم عن ذلك :

أن فناء الجسم الإنسانى أمر ممكن ميسور .

أما ذهن الإنسان أو نفسه ، وأنا لا أفرق بينهما ، فباقية بطبيعتها[1]] .

فنى هذا النص يتحدث ديكارت عن حياة أخرى بعد الموت ويؤكد أن نفس الإنسان باقية بعد موته ؛ ويباعد بين طبيعة الجسم الإنسانى الذى يفنى ، وطبيعة النفس الإنسانية التى لا تفنى ، ويفسر ذلك بأننا نعقل أن ينقسم أصغر جسم بين الأجسام ، ولا نعقل أن تنقسم نفس من النفوس .

وهنا يحرص الفيلسوف على أن يبين أن للجسم اعتبارين :

---

(١) التأملات ص ٤٠ ، ٤١ .

اعتبار من حيث هو جسم إنسانى مركب من أعضاء على هيئة معينة ، ومن أعراض تشابهها .

واعتبار من حيث هو جوهر فحسب .

وينبه الفيلسوف إلى أن المقارنة التى أقامها بين الجسم الإنسانى ، وبين النفس الإنسانية وحكم فيها بفناء الجسم دون فناء النفس لوحظ فيها الجسم مأخوذًا بالاعتبار الأول . لكن الجسم مأخوذًا بالاعتبار الثانى ، فهو كالنفس سواء بسواء ، لا يفنى هو كما لا تفنى هى ؛ لأنهما جميعًا فى الجوهرية سواء .

وهنا وجد ديكارت نفسه فى حاجة إلى أن يبين رأيه فى الجوهر من حيث هو جوهر ، بالنسبة لقبول العدم . ورأيه فى هذه المسألة واضح كل الوضوح ، صريح كل الصراحة ؛ إنه يرى :

[أن جميع الجواهر على العموم — أى جميع الأشياء التى يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله — غير قابلة للفساد بطبيعتها ، وأنها لا يمكن أن ينقطع عنها الوجود أبداً ، إلا إذا منع الله نفسه عونه عنها فأحالها إلى العدم] .

وظاهر من هذا أن ديكارت يجوز أن يصير الجوهر إلى فناء ، أعنى أن يصير إلى لا شىء ، فليس صحيحًا ما يقال من أن ديكارت يرى استحالة فناء المادة .

وذهاب ديكارت إلى أن وجود الجوهر منحة من الله ، شبيه بما ذهب إليه ابن سينا فى هذا الشأن حيث يقول فى النمط الرابع

من « الإشارات والتنبيهات » :

[ما حقه فى نفسه الإمكان ، فلن يصير موجوداً من ذاته ، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن . فإن صار أحدهما أولى فلحضور شىء أو غيبته . فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره] .

ويلاحظ أن ابن سينا فى حديثه عن الممكن ، قد جعل وجوده وعدمه سواء ؛ بمعنى أنه لا أرجحية لأحدهما على الآخر ؛ وبمعنى أن ذات الممكن ليس لها من حيث طبيعتها ميل إلى أحدهما أكثر من الآخر .

ولكن يبدو من قول ديكارت :

[إن جميع الجواهر على العموم. . . غير قابلة للفساد بطبيعتها وأنها لا يمكن أن ينقطع عنها الوجود أبداً . . .] .

أنه يجعل ذات الجوهر أحق بالوجود من العدم ، وأن الوجود كالأصل ، والعدم كالتابع اللاحق ، الذى يطرأ طروًا ، ويباغت مباغتة .

وهذا الرأى إذا لم يذكر له تبرير عقلى يكون رأيًا مجردًا ، لا تحقيقًا فلسفيًّا ؛ ويبدو لى أن ديكارت فى هذا المقام كان ذا شخصية مزدوجة ؛ فيها إلى الجانب الفلسفى جانب يتلهف إلى ملء قلوب الناس بالأمل فى حياة أخرى بعد الموت ، ومما يناسب هذا الجانب أن يصور للناس أن الأصل فى الأشياء

فهذا كلامٌ أشبه بكلام مؤمن عميق الإيمان ، منه بكلام فيلسوف متشكك .

وأعود إلى جماعة العارفين الذين نسبوا إلى ديكارت أمامى القول بأن المادة لا يمكن أن توجد من لا شيء ، فأقول لعل مثار شبهتهم فيما ذهبوا إليه عبارة لديكارت وردت فى مكان آخر من التأملات هى قوله :

[لقد بان لنا الآن بالنور الفطرى أنه ينبغى أن يكون فى العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما فى معلولها على أقل تقدير ؛ إذ من أين يستمد المعلول وجوده إذا لم يستمده من علته ؟ وكيف يتيسر لتلك العلة أن تمده به إذا لم تكن تملكه هى فى ذاتها ؟

وينتج من هذا أمور :

أن العدم لا يمكن أن يُحدث شيئاً . وأيضاً أن ما هو أكمل ؛ أى ما يحتوى فى ذاته على قدر أكثر من الوجود ، لا يمكن أن يكون تابعاً ولا معتمداً على ما هو أقل منه كمالاً.

وهذا حق وبديهى ، لا بالقياس إلى المعلولات التى لها ذلك الوجود الذي يسميه الفلاسفة « فعلياً » أو « صورياً » فحسب ، بل إنه كذلك بالقياس إلى الأفكار التى يكون النظر فيها مقصوراً على الوجود الذى يسمونه موضوعياً[1]] .

فقوله :

[إن العدم لا يمكن أن يُحدث شيئاً] .

قد يفهم على أن الشيء الموجود لا يصح أن يُفترض أن له قبلا كان فيه عدمًا صرفًا ، أى أن الشيء الموجود لا يمكن أن ينشأ من عدم ، أو بعد عدم .

(١) التأملات ص ١٠٣ [الوجود الفعلى هو الوجود الخارجى ، والوجود الموضوعى هو الوجود الذهنى] .

ولكن المعنى الصحيح الذى تفيده هذه العبارة ، والذى أخول لنفسى حق الجزم بأنه مقصود ديكارت منها ، هو :

[أن الشيء الموجود الذى ليس له الوجود من ذاته ، لا يمكن أن يكون مانحه الوجود شيئاً معلوماً] .

فلا شاهد إذن فى العبارة لمن يريد أن ينسب إلى ديكارت القول بأن المادة لا يمكن أن توجد من لا شيء ، فإن يكن لديهم شواهد أخرى ، غير هذه ، فلسنا نخول لأنفسنا حق إبداء الرأى فيها قبل أن نراها .

* * *

وبعد . . . فلعلى قد وفقت إلى أن أثير فى نفس القارئ الفكرة التى أردت .... لعلى قد وفقت إلى أن أجعله يؤمن بأنه يعرف الشيء الكثير من الفلسفة الحديثة حين يقرأ الفلسفة القديمة ، وأنه يعرف الشيء الكثير من الفلسفة القديمة ، حين يقرأ الفلسفة الحديثة .

فإن أكن قد وفقت إلى ذلك فأشكر الله أجزل الشكر وأعظمه ، أن وصلت إلى ما أردت من أقرب طريق ، فإنى لم أتناول فى هذه العجالة سوى عنوانات موضوعات من كلتا الفلسفتين . أما الموضوعات ذاتها . وأما ما تحتها من تفصيلات وتفريعات فتضيق بها مقدمة كتاب ، ولا يتسع لها وقتى الذى كنت أملكه ، وأنا

أعد لهذا الكتاب . أما أنت أيها القارئ وكتاب « الإشارات والتنبيهات » بين يديك تقرأه فى صبر وأناة فنى وسعك أن تقوم بعمل مقارنة تفصيلية ؛ إن كنت ممن أتيح لهم الاطلاع على الفلسفة الحديثة من قبل ، فإن لم تكن قد اطلعت عليها ، فدور هذه المقارنة ينتظرك حين تنزع بك نفسك إلى الاطلاع على الفلسفة الحديثة بعد أن تكون قد نهلت من ينابيع الفلسفة القديمة ما أرواك :

* * *

وما أحب أن أتركك أيها القارئ عند هذا الحد ، من غير أن أقف معك عند مسائل وردت فى الكتاب رأى فيها بعض النقدة أسباباً كافية لرمى صاحبها بالمروق والإلحاد ، لنتأمل ما لها من شأن بلغ هذا الحد من الخطورة . إن ابن سينا لما تحدث عن :

صلة العالم بالله من حيث نشأته قال فى النمط الخامس :

[وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هى على الحال التى تكون بها علة : من طبيعة ، أو إرادة ، أو غير ذلك من أمور تحتاج إلى أن تكون من خارج ، ولها مدخل فى تتميم كون العلة علة بالفعل ؛ مثل :

الآلة : حاجة النجار إلى القدوم .

أو المادة : حاجة النجار إلى الخشب .

أو المعاون : حاجة النشار إلى نشار آخر .

أو الوقت : حاجة الآدمى إلى الصيف .

أو الداعى : حاجة الآكل إلى الجوع .

أو زوال مانع : حاجة الغسال إلى زوال الدَّجْن[١] .

وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التي هى بها علة بالفعل، كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحال ، أو لم تكن أصلا .

فإذا لم يكن شىء معوق من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجوداً ، ولكنه ليس ذاته علة ، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة .

فإذا وجدتْ ، كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة ، أو غير ذلك ، وجب وجود المعلول .

وإن لم توجد وجب عدمه .

وأيهما فرض أبداً ، كان ما بإزائه أبداً .

أو وقتاً ما ، كان ما بإزائه وقتاً ما .

وإذا جاز أن يكون شىء متشابه الأحوال فى كل شىء وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً .

فإذا لم يُسم هذا مفعولا بسبب أن لم يتقدمه عدم، فلا مضايقة بعد ظهور المعنى[٢]] .

ويقول فى وضع آخر :

[إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته وأحواله الأولية] .

وبهذا التوجيه يبرر ابن سينا القول بقدم العالم : وتبريره عنده : أن الله متشابه الأحوال فى كل شىء ، فلا يعرض له تغير الأحوال وتبدل الشئون ، فإذا كان خالقًا ، وجب أن يكون الخلق شأنه أزلًا وأبدًا ، وإذا كان غير خالق ، وجب أن يكون عدم الخلق شأنه أزلًا وأبدًا .

وبما أنه خالق ؛ لأننا نحن البشر مخلوقاته ؛ فقد وجب أن يكون خالقًا أزلًا وأبدًا ، ووجب أن يكون معلوله أزليًا أبديًا كذلك .

---

(١) الغيم أو المطر .

(٢) على الدوام أزلا وأبداً .

فالعالَم أزلى أبدى ، بمادته على الأقل عند ابن سينا .

هذا هو رأى ابن سينا فى صلة العالم بالله ، ونشأته عنده .

* * *

ولما تحدث ابن سينا عن علم الله بالجزئيات قال فى النمط السابع :

[الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه فى شخصه ، تتخصص به ، كالكسوف الجزئى ، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافر أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها ، وتعقلها كما تعقل الكليات .

وذلك غير الإدراك الجزئى الزمانى لها ، الذى يحكم أنه قد وقع الآن ، أو قبله ، أو يقع بعده .

بل مثل أن يعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر ، وهو جزئى ما ، وقت كذا ، وهو جزئى ما ، فى مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم تكن عند العقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع ؛ وإن كان معقولا له على النحو الأول ؛ لأن هذا إدراك آخر جزئى يحدث ، مع حدوث المدرَك ويزول مع زواله .

وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علماً بجزئى ، وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر فى موضع كذا ، وبين كونه فى موضع كذا ، يكون كسوف معين فى وقت معين من زمان أول الحالين محدود .

عقلُه ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف ، ومعه ، وبعده .

ثم قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه :

منها مثل أن يسوّد الذى كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة .

ومنها مثل أن يكون الشىء قادراً على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم استحا أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير ذاته ، بل فى إضافته ، فإن كونه قادراً صفة له واحدة ، تلحقها إضافة إلى أمر كلى

تحريك أجسام بحال ما ، مثلاً ، لزوماً أوليًّا ذاتيًّا ؛ ويدخل فى ذلك زيد ، وعمرو ، وحجارة ، وشجرة ، دخولاً ثانياً .

فإنه ليس كونه قادراً متعلقاً به الإضافاتُ المتعينة تعلق ما لابدّ منه ، فإنه لو لم يكن زيد أصلاً فى الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ، ما ضر ذلك فى كونه قادراً على التحريك .

فإن أصل كونه قادراً ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء ، بل إنما تتغير الإضافات الخارجة فقط .

فهذا القسم كالمقابل للذى قبله .

ومنها مثل أن يكون الشىء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشىء فيصير عالماً بأن الشىء ، أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً ؛ فإن كونه عالماً بشىء ما ، تختص الإضافة به ، حتى إنه إذا كان عالماً بمعنى كلى لم يكف ذلك فى أن يكون عالماً بجزئى جزئى ، بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً ، تلزمه إضافة مستأنفة ، وهيئة للنفس مستجدة ، لها إضافة مستجدة مخصوصة ، غير العلم بالمقدمة ، وغير هيئة تحققها ، لا كما كان فى كونه قادراً ، له بهيئة واحدة إضافات شتى .

فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه من عدم ووجود ، وجبَ أن يختلف حال الشىء الذى له الصفة : لا فى إضافة الصفة نفسها فقط ، بل وفى الصفة التى تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

فما ليس موضوعاً للتغير لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث .

وأما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى إضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات . ثم إن كونك يميناً وشمالاً ، إضافة محضة ، وكونك قادراً وعالماً ، هو كونك فى حال متقررة فى نفسك ، تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة ، فأنت بها ذو حال مضافة ، لا ذو إضافة محضة .

فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانيًّا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر .

ويجب أن يكون عالماً بكل شىء ؛ لأن كل شىء لازم بوسط أو بغير وسط ، يتأدى

إليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً ، إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت].

وفى هذا النص يعرض ابن سينا لمسألة علم الله بالجزئيات ، والعلم بالجزئيات يقع على أنحاء :

فقد يكون علمًا بها بوجه كلى .

وقد يكون علمًا بها من حيث هى جزئية .

مثال الأول : أن أعرف أنه كلما تعرض القمر بين الشمس وبين سكان الأرض ، انكسفت الشمس .

ومثال الثانى : أن يتأتى لى أن أكون ناظرًا إلى الشمس وهى مشرقة نيرة ، ثم أفاجأ بأن تحتجب عنى ، ثم ما أزال ملاحظًا ، حتى تعود إلى الظهور كما كانت .

إن المثال الأول قد أعطى النفس صورة واحدة ثابتة لا تتغير ولا تتبدل .

أما المثال الثانى فقد أعطى النفس صورًا متتابعة عرضت بعد أن لم تكن ، ثم زالت بعد أن كانت .

غير أنه ينبغى أن يلاحظ أن سبب تتابع الصور على نفسى فى المثال الثانى ، هو أنى فوجئت بوقوع الكسوف ، ولما لم أكن أعلم مدته ، فأكون قد فوجئت أيضًا بزواله . لكن أرأيت لو أنى كنت أعلم من قبل أن كسوفًا سيقع ساعة كذا ، ويستمر مدة

كذا ، ثم يزول ، فلو حان الوقت المحدد وأنا غير غافل عن علمى السابق ، هل تتوارد على نفسى صور كما تتابعت فى حال المفاجأة ؟

فى رأيى أنها فى هذه الحال أيضًا تتتابع ، ما دام العلم صورة من الواقع تقوم بنفس العالم ، لأنى قبل حلول وقت الكسوف ، كانت الصورة العلمية فى نفسى أن الكسوف غير واقع ، فلما جاء الوقت ووقع الكسوف أصبحت الصورة العلمية التى عندى أن الكسوف واقع ، فإذا انتهى الوقت وزال الكسوف أصبحت الصورة العلمية التى عندى أن الكسوف قد زال ، فالصورة العلمية الجزئية لا بد أن تساير الواقع ، وما دام الواقع يتغير ، فلا بد أن تتغير صورته تبعًا له .

ونعود إلى ابن سينا نسأله : هل علم الله بالجزئيات هو كما جاء فى المثال الأول ، أو كما جاء فى المثال الثانى ؟

وابن سينا حين يقسم العلم بالجزئى إلى أنحاء ؛ إنما يقصد إلى أن يتبين النحو الذى لا يؤدى إثباته لله إلى أن يتسبب فى جعل ذاته تعالى غرضة لتبدل أحوال مختلفة عليها .

ولكى نفهم كيف يؤدى إثبات علم الله بالجزئى إلى توارد صور مختلفة على ذاته ، ينبغى أن ندرك أن رأى ابن سينا فى العلم يقوم على أساس أنه انطباع صورة المعلوم فى نفس العالم ،

ويسوى ابن سينا فى هذا التفسير بين علم الله وعلم الإنسان ، وعلى هذا فلو كان الله يعلم الجزئى فى كل أحواله ، لتوارد على ذاته صور بعدد أحوال هذا الجزئى ، وهذا يؤدى إلى تعريض ذات الله للتغير والتبدل .

ولما كان التغير والتبدل منه ما هو خطير ينبغى تنزيه ذات الله تبارك وتعالى عنه ، ومنه ما ليس بخطير ، لأنه ليس فى الواقع تغيراً ، وإن بدا فى الظاهر كذلك ، فلا مانع من إثباته لذات الله تعالى . فقد أوضح ابن سينا ما يكون من أنواع التغير ، خطيراً ، وما يكون غير خطير ، فى الأمثلة التالية :

المثال الأول : أن يكون الشىء أبيض ثم يسود . وهذا تغير فى صفة الشىء نفسه ، لأنه هو نفسه كان أبيض ثم أسود ، ومثل هذا التغير لا يجوز على الله وهو تغير فى صفة ليست بذات إضافة .

المثال الثانى : هو التغير فى الصفة والإضافة معًا كأن يكون الشىء موجودًا ، ويعلمه العالم موجودًا ، ثم يُعدم الشىء ، فيعلمه العالم معدومًا لكى يكون علمه مطابقًا للواقع ، فنى هذا المثال تتوارد صور مختلفة على ذات العالم ، لذلك ينزه ابن سينا ذات الله عن العلم بحالى الوجود والعدم اللذين يتواردان على الجزئى .

المثال الثالث : أن يكون التغير فى الإضافة فقط. كأن يكون الشىء قادراً على تحريك جسم من الأجسام مثلا . فلو فرض أن هذا الجسم أعدم ، فلا يقال فى تلك الحال إن الشىء قادر على تحريك ذلك الجسم. لأن تحريك المعدوم مستحيل والقدرة لا تتعلق بالمستحيلات . فقد انتقل الشىء من حال القادر على تحريك الجسم ، إلى حال غير القادر . وهذا تغير فى إضافة الشىء لا فى ذاته .

هذا النوع من التغير لا بأس به فى نظر ابن سينا ، لأنه تغير فى الإضافة المحضة لا فى ذى الإضافة ، فلا مانع أن يحدث لله تغير من هذا القبيل .

وفى ضوء بيان أنواع التغيرات : الخطير الممنوع منها ، وغير الخطير الذى ليس بممنوع ، نعود إلى العلم بالجزئى لنتبين أى أنواعه يؤدى إلى التغير الممنوع ، وأيها لا يؤدى إلى التغير الممنوع .

وهنا يقرر ابن سينا أن النوع الذى لا يرى به بأسًا هو علم الجزئى على نحو كلى مثل أن يعقل : «أن بين كون القمر فى موضع كذا وبين كونه فى موضع كذا ، يكون كسوف معين» بهذا القدر من العموم فقط .

ومن خصائص هذا النوع من العلم أن صاحبه لا يعلم

الجزئيات ، ولذلك يقول ابن سينا :

[حتى إنه إذا كان عالماً بمعنى كلى ، لم يكف ذلك فى أن يكون عالماً بجزئى جزئى] .

ويقول :

[إنه ربما وقع الكسوف من غير علم بأنه وقع أو لم يقع] .

والحجة التى يرتكز ابن سينا عليها فى نفى العلم بالجزئى عن الله هى أن العالِم حين يربط نفسه بالواقع المتغير ، تبدأ الصور المتغيرة تتوارد عليه ، وهذا هو الخطر الذى يتحاشاه ابن سينا ، ولكى يظل العالِم بعيدًا عن التغير ينبغى أن يقف عند حد الأمر العام ، دون تنزل إلى جزئيات تطبيقه ؛ لأن هذا التطبيق يربطنا بالواقع الذى يقاس بالزمن ولذلك ينتهى ابن سينا إلى هذه النتيجة .

[فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانيًّا ، حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس- العالى على الزمان والدهر] .

والنتيجة التى يمكن أن نستخلصها من كل ما سبق هى : أن الله ـ فيما يرى ابن سينا ـ لا يعلم الوقائع الجزئية : لأن علمه بها وهى متغيرة الأحوال يؤدى إلى تغير فى صفاته .

وهذه النتيجة هى التى سجلها الغزالى على ابن سينا . وقد هدانا البحث إلى مثلها ، فلسنا مقلدين للغزالى حين نسجل على

ابن سينا ما سجله الغزالى .

ولا أحب أن أترك الأمر عند هذا الحد دون أن أشير إلى فقرة وردت فى نصوص الإشارات تتعارض مع النتيجة التى تأدينا إليها ، وتتعارض مع ما سجله الغزالى من قبل على ابن سينا ، تلك هى قوله بعد النص السابق مباشرة :

[ويجب أن يكون عالماً بكل شىء . لأن كل شىء لازم بوسط ، أو بغير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الأول ، تأدياً واجباً ؛ إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت] .

فابن سينا يرى أن الأشياء صدرت عن الله بطريق الاقتضاء ، فوجود الله الواحد اقتضى صدور شىء واحد عنه ، ووجود هذا الشىء الواحد اقتضى وجود أشياء متعددة عنه لتعدد فى جهاته ، وهكذا نشأ العالم على هذا النحو ، فهو سلسلة لوازم وملزومات .

وعند ابن سينا أن الله يعلم نفسه بالقصد الأول ، وهو إذا علمها ، علم أنها علة للصادر عنها ، فيعلم الصادر عنها بالقصد الثانى ، وإذا علم الصادر الأول علم أنه علة لثلاثة أشياء صدرت عنه ، فيعلم هذه الثلاثة ، وإذا علمها علم ما استلزمته ، وهكذا يكون الله عالماً بالعالم كله علماً تفصيلياً .

وهذا يتنافى مع النتيجة الأولى :

ولقد اتفق لبعض الباحثين أن وقف عند طرف واحد من هذه

النصوص ، فانساق إلى النتيجة التى اقتضاها الطرف الذى وقف عنده ، ولذلك رأينا بعض الباحثين يسجل على ابن سينا القول بإنكار علم الله بالجزئيات .

وبعضهم الآخر ينفى عنه هذه التهمة ، ويقرر أنه يرى أن الله يعلم الجزئيات كما هى واقعة ؛ لا كما هى متضمنة فى أمر كلى ، ويعزز الأولون رأيهم بنصوص ، ويعزز الآخرون رأيهم بنصوص أيضًا .

والمنهج الصحيح يقتضى ضم النصوص بعضها إلى بعض واستخراج نتيجة واحدة من المجموع ، فهل فى وسعنا الآن أن نقوم بمحاولة من هذا النوع ؟ سأحاول . . . !

لقد كان ابن سينا واضحًا كل الوضوح حين قسم التغيرات إلى ثلاثة أنواع :

أحدها : يؤدى إلى تغير صفة متقررة فى ذات الشىء ليست بذات إضافة كصيرورة الأبيض أسود .

وثانيها : يؤدى إلى تغير فى إضافة الصفة ، لا فى الصفة ، وذلك كأن يصير القادر على تحريك الشىء الموجود ، غير قادر عليه حين يعدم . ففى الواقع لم يطرأ على ذات القادر تغير أصلا ، فلم تنتقل من حال إلى حال، وإن اختلفت نسبتها

إلى الشيء بسبب انتقاله من وجود إلى عدم .

وثالثها : يؤدى إلى تغير فى صفة متقررة فى ذات الشيء هى ذات إضافة ، كصيرورة العالم بأن الشيء موجود ، عالمًا بأنه غير موجود ؛ حين ينتقل الشيء من وجود إلى عدم .

ولقد كان ابن سينا صريحًا كل الصراحة حين قرر أن :

[أن ما ليس موضوعاً للتغير — وهو الله مثلا — لا يجوز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول . ولا بحسب القسم الثالث .

وأما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى إضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات] .

ومفاد ذلك بوضوح : أن الشيء الجزئى إذا انتقل من وجود إلى عدم ، أو من عدم إلى وجود ، فالله منزه عن العلم بأحوال هذا الانتقال .

ولقد كان ابن سينا واضحًا أيضًا كل الوضوح حين جعل من خصائص العلم الكلى الذى يثبته لله بالنسبة للأمور الجزئية :

[أن العالم إذا تعلق علمه بأمر كلى لم يكف ذلك فى أن يكون عالماً بجزئى جزئى] .

[وأنه ربما وقع الكسوف ، ولم يكن عند العاقل له بوجه كلى إحاطة بأنه وقع أو لم يقع ، وإن كان معقولا له على النحو الكلى] .

فهذه الحقائق لا تدع مجالًا للشك فى أن ابن سينا ينفى عن الله العلم بالجزئيات على وجه جزئيتها .

بقى ما ذكره ابن سينا بعد ذلك من أن الله يعلم ذاته ، وعلمه

بذاته يؤدى إلى علمه بما صدر عنها ، وعلمه بالصادر عنها يؤدى إلى علمه بالصادر عن الصادر . . . وهكذا ، يكون الله عالمًا بكل دقيقة وجليلة فى هذا الكون .

وعندى أن هذا الذى ذكره ابن سينا أخيرًا ، لا يغير من الحقائق الذى سجلها أولًا ولا يتعارض معها ؛ لأنه تلخيص ونتيجة ؛ ولذلك وضعه تحت عنوان «تذنيب» فهو يريد أن يقول :

قد عرفت ما ينبغى أن يكون عليه شأن الله وكماله بالنسبة للعلم بجزئيات هذا العالم ، فما يكون من هذه الجزئيات ثابتًا لا يتغير كعقول الأفلاك مثلًا عند ابن سينا ، فالله يعلمها على وجه جزئيتها ؛ ولا خطر فى ذلك لأن هذه العقول لا تعتورها أحوال ولا تتوارد عليها شئون ؛ فهى ثابتة على حال واحدة ، والعلم بها يكون ثابتًا كذلك ، وأما ما يكون من هذه الجزئيات صائرًا متحولًا ، فالله يعلمه على وجه كلى ، بمعنى أنه يعلم مثلًا أن فلك القمر يدور فيحدث بدورانه تأثيرات فى عالم العناصر والمركبات ، فهو يعلم هذه التأثيرات على وجه كلى بمعنى أنه يعلم أن الفلك إذا دار على وجه كذا أحدث فى المادة اجتماعًا ، وإذا دار على وجه كذا أحدث فيها تفرقًا ، فهو يعلم عن عالم المتغيرات قوانينه لا أحداثه الجزئية ، حتى لا يصادم الحقائق التى قررها أولًا ؛

لأنه ما دام لا يعلم دورات الفلك الجزئية على جهة جزئيتها ، لا يعلم ما ينشأ عن كل دورة من امتزاجات وافتراقات فى عالم العناصر .

فيخلص من ذلك أن الله فيما يرى ابن سينا يعلم العالم كله يعلم منه مالايتغير ، علمًا جزئيًا ، ويعلم منه ما يتغير ، علمًا كليًا .

هذا هو موقف ابن سينا بالنسبة لعلم الله بالجزئيات فيما يغلب على ظنى من أمره .

* * *

ولما تحدث ابن سينا عن البعث قال فى النمط الثامن :

[وكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلية الحق الأول ، قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه ، مجرداً عن الشوب ، مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية ، والأجرام السماوية ، ثم ما بعد ذلك ، تمثلا يمايز الذات] .

وقال :

[الآن إذا كنت فى البدن وفى شواغله وعوائقه ، فلم تشتق إلى كمالك المناسب ، ولم تتألم بحصول ضده ، فاعلم أن ذلك منه لا منك ، وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت إليه] .

وقال :

[والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى ، وخلصت لهم اللذة العليا ، وقد عرفتها] .

وقال :

[. . . وأما البله فإنهم إذا تنزهوا ، خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم ، ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم ، ولا يمنع أن يكون ذلك جسماً سماويًّا أو ما يشبهه .

ولعل ذلك يفضى بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين .

وأما التناسخ فى أجسام من جنس ما كانت فيه فستحيل ، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه ، وقارنتها النفس المستنسخة ، فكان لحيوان واحد نفسان .

ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء بكون ، ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام عدد ما يفارقها من النفوس ، ولا أن تكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدناً واحداً فتتصل به أو تتدافع عنه متمانعة .

ثم ابسط هذا واستغن بما تجده فى موضع آخر لنا] .

وفى هذه النصوص ينفى ابن سينا البعث الجسمانى نفيًا باتًّا قاطعًا ، فهو فى نظره تناسخ مستحيل ، ونصوصه واضحة لا تحتاج إلى وقفة بجانبها ، ورأيه صريح لا يحتمل التأويل ، ولكنى أحب أن أشير فى هذا المقام إلى مسألتين :

أولهما تتصل بقوله :

[وأما التناسخ فى أجسام من جنس ما كانت فيه فستحيل ، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه ، وقارنتها النفس المستنسخة ، فكان لحيوان واحد نفسان] .

فابن سينا يرى أن العالم محكوم بقوانين من حديد ، والموجودات قد تقررت صلاتها بعضها ببعض تقريرًا لا انفكاك منه ، ولا تخلف له ، فالمادة مثلا إذا تألفت على شكل خاص يسمى مزاجًا ، فاض عليها من العقل الفعال نفس تناسب

هذا المزاج ، يستحدثها العقل الفعال استحداثًا ، ساعة استعداد المزاج لا تصال النفس به .

وعلى هذا فلو كانت الأجسام تعاد ، لوجب فى نظر ابن سينا أن لا تعاد دفعة ، وإنما تعاد إعادة تدريجية متطورة ، فإذا وصلت مادتها إلى الطور الذى يعدها لإفاضة النفس عليها لم يكن هناك مناص من أن العقل الفعال يستحدث نفسًا جديدة تتصل بهذا المزاج.

فإذا كانت الإعادة التى يقول بها أصحاب نظرية البعث الجسمانى ، تقتضى عود الروح الأولى إلى هذا البدن ، لزم على ذلك أن يحل بالجسم الواحد نفسان ، نفسه القديمة ، ونفسه التى اقتضاها تكوينه من جديد .

وهذا يفسر لنا القوانين الصارمة التى يخضع لها عالم الكون والفساد فى نظر ابن سينا .

فهذه إحدى حجج ابن سينا على إنكار البعث الجسمانى .

وثانية المسألتين : تتصل بقوله :

[ثم ابسط هذا واستغن بما تجده فى مواضع أخر لنا] .

ففى رأيى أن هذه المواضع التى يحيل إليها ابن سينا هى ما جاء فى كتابه « رسالة أضحوية فى أمر المعاد » التى حققتُها ، ونشرتْها دار الفكر العربى مرتين : مرة تحت العنوان السابق ، وأخرى

تحت عنوان « ابن سينا والبعث » ، وفى هذه الرسالة يتناول ابن سينا الموضوع ببسط وتفصيل ؛ فارجع إليها إن شئت .

* * *

هذه هى المسائل الثلاث التى رُمى ابن سينا من أجلها بالمروق والإلحاد ، قال الغزالى فى كتابه «تهافت الفلاسفة[1]» :

[فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بتفكيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟

قلنا : تكفيرهم لا بد منه فى ثلاث مسائل :

إحداها : مسألة قدم العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة .

والثانية : قولهم إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة ، من الأشخاص .

والثالثة : إنكار بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء — صلوات الله وسلامه عليهم — وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة ، تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيماً ، وهذا هو الكفر الصراح الذى لم يعتقده أحد من فرق المسلمين] .

هكذا يقضى الغزالى فى الأمر ، ويحكم على ابن سينا والفارابى هذا الحكم ، ويتابع الغزالىَّ فى هذا الرأى من جاء بعده من علماء الكلام .

وما أحب أن أترك الأمر هكذا حائرًا بين الغزالى وشيعته ، وابن سينا وشيعته هؤلاء يقضون على هؤلاء بالكفر ، وأولئك

---

(١) طبعة دار المعارف ص ٢٩٣ . الطبعة الثانية .

يقضون على هؤلاء بالجهل .

فابن سينا مطمئن إلى آرائه التى يضمنها كتابه « الإشارات والتنبيهات » ويختص بها من يريد لهم من الخير ما أراده لنفسه .

والغزالى يرى فيها تكذيبًا للأنبياء وتقويضًا لدعائم الإسلام .

ما أرى إلا أن نفسى تنازعنى كى أقول شيئًا فى هذه الخصومة ، وما أظن إلا أن نفس القارئ تنازعه كذلك ، مثل ما تنازعنى نفسى ؛ فلنشترك معًا فى عمل نخرج به من ربقة التقليد ، ونقحم أنفسنا به فى عداد المفكرين الأحرار .

وما أحب أن نتناول الأمر من ناحيته الدينية ، أى من ناحية الكفر والإيمان ، وإنما أحب أن نتناوله من ناحيته الفلسفية : أى من ناحية الحق والباطل ، والخطأ والصواب . فللدين كتبه ، وللفلسفة كتبها ، وهذا الكتاب الذى بأيدينا ، كتاب فلسفة ، فلا نحب أن نخرج عن دائرتها ، وليلتمس رأى الدين ، فى هذا الخلاف من شاء ؛ فى كتب الدين .

لننظر فى المسائل الثلاث مسألة مسألة :

أما مسألة قدم العالم ، فرأى ابن سينا فيها صريح ، ولم يحاول أحد من خصومه أو من أنصاره ، أن ينفى عنه القول بهذا الرأى .

وعندى أن تبريرات ابن سينا للقول بقدم العالم ليست سديدة ؛ لأنه يقول :

[إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته وأحواله الأولية له] .

ويقول :

[وإذا جاز أن يكون شىء متشابه الأحوال فى كل شىء ، وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمداً ، فإذا لم يسم هذا مفعولا ، بسبب أن لم يتقدمه عدم ، فلا مضايقة بعد ظهور المعنى] .

وهل الخلق بالفعل من صفاة الله وأحواله الأولية؟ المعقول أن القدرة على الخلق هى التى تكون من صفاته وأحواله الأولية الذاتية التى لا يجوز أن تنفك عنه ، ولا يجوز أن ينفك عنها . أما الخلق بالفعل فليس كذلك ، فلا يكون واجبًا له .ولعل ابن سينا نفسه يؤيدنا فى هذا الذى نذهب إليه أليس هو القائل :

[. . . ومنها مثل أن يكون الشىء قادراً على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير فى ذاته ، بل فى إضافته[1]] .

وهذا يفيد أن التأثير بالفعل ، شىء ؛ والقدرة على التأثير ، شىء غيره ، وأنه لو عدم القابل للتأثير لا يتغير المؤثر تغيرًا ذاتيًا ، بل يتغير فى لواحقه وإضافاته وهو غير محظور عند ابن سينا .

وهذا الذى يقال عن تحريك الجسم يمكن أن يقال عن

(١) مر بنا هذا النص ص ٨٥ .

خلق العالم ، فكون الله قادراً على خلقه ، شيء ، وكونه غير خالق له بالفعل شيء آخر ، وخلقه بعد أن لم يكن خالقاً له ، تغير فى أمر إضافى ، لا فى أمر ذاتى .

وأما قول ابن سينا :

[إذا جاز أن يكون شيء متشابه الأحوال فى كل شيء ، وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمدا] .

فقوله :

[لم يبعد أن يجب عنه سرمدا]

خروج بالمسألة عن دائرة الإلزام ؛ وفرق بين أن يكون العالَم واجب القدم ، وبين أن يكون جائز القدم .

وللقديس توما الإكوينى قول يعجبنى فى هذا الصدد ، إنه يقول :

(الإرادة الحرة لا يمكن الفحص عنها بالنظر الصرف ، فقد يكون الله خلق العالم منذ القدم ، وقد يكون خلقه فى الزمان ، ولا يمكن إثبات أحد الطرفين بالبرهان) .

على أن محاولة ابن سينا أن يربط - فى النص السابق - بين عدم استبعاد أن يكون العالم قديماً ، وبين كونه معلولاً لمتشابه الأحوال محاولة غير سديدة ؛ لأننا قد تبينا فيما سبق أن تشابه الأحوال الذى لا بد منه للواجب هو تشابه الأحوال فى الصفات لا فى إضافاتها .

وأخلص من هذا إلى أن ابن سينا نزع به ميل إلى التقليد جَرَّه إليه وثوقه فى فلاسفة الإغريق ، وإلى أن غيره من الفلاسفة ممن ذهب إلى غير رأيه كالكندى مثلًا . أسد منه نظرًا ، وأصدق منه فكرًا .

* * *

أما مسألة عدم علم الله بالجزئيات ، فللحديث فيها مقامان :

أحدهما : تحرى ما إذا كان ابن سينا قد قال : بأن الله لا يعلم الجزئيات ، أم لم يقل .

ثانيهما : تحرى ما إذا كان مصيبًا أم مخطئًا ؛ إذا كان قد قال : إنه لا يعلمها .

أما بالنسبة للمقام الأول : فقد عرفت رأينا فيه مما سبق ؛ وعرفت رأى الغزالى أيضًا ، فكلا الرأيين يذهب إلى أن ابن سينا ، ينكر علم الله بالجزئيات. وهذا الرأى نفسه هو رأى « الطوسى » شارح « الإشارات والتنبيهات » ، والطوسى محب لابن سينا متفان فى حبه ، يحاول ما استطاع فى كل مقام يهاجَم فيه ابن سينا ويقال عليه ما لا يحمد ، أن يدفع عنه ما يُتهم به وأن يُظهره بمظهر الجامع لكل محمدة ، الحائز لكل فضيلة ، فإذا كان الطوسى – وهذا شأنه – يشرح النص على أساس أن صاحبه ينكر علم الله بالجزئيات ، فلا بد أن يكون النص محتملا على الأقل لهذا الفهم ، إن لم يكن

صريحًا فيه . وهاك عبارة الطوسى فى هذا المقام ، قال :

[هذا الحكم كالنتيجة لما قبله ، وهو إنما حصل من انضياف قولنا :

« واجب الوجود ليس بموضوع للتغير » .

على ما ثبت فى النمط الرابع .

إلى الحكم الكلى المذكور ، وهو قولنا :

« كل ما ليس بموضوع للتغير ، فلا يجوز أن تتبدل صفاته على التفصيل المذكور » .

ثم هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بأن :

« الكل معلول للواجب العالم بذاته ، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول » .

فذكر رفعاً لهذا الوهم : أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلى الذى لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال .

واعلم أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام تعارضها فى الظاهر ؛ وذلك لأن الحكم بأن « العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول » .

إن لم يكن كليًّا ، لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل .

وإن كان كليًّا ، وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به لا محالة .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلى بحكم آخر عارضه فى بعض الصور ، وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم ، ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك فى المباحث المعقولة لامتناع تعارض الأحكام فيها.

فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال :

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به .

وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها ، والمدرِك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة. أما إدراكها على الوجه الكلى ، فلا يمكن إلا أن يدرك العقل ، والمدرِك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير ؛ فإذن الواجب الأول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، بل كل ما هو عاقل، يمتنع أن يدركها — من جهة ما هو عاقل — على الوجه الأول ،

ويجب أن يدركها على الوجه الثانى] .

هذا هو ما يقوله الطوسى تعليقًا على قول ابن سينا :

[فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانيًّا ، حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر] .

ولا شك أن الطوسى صريح فى القول بأن ابن سينا ينفى علم الله بالجزئيات ، ولم يدر بخاطر الطوسى قط أن يحدثنا أن فى النص احتمالًا ولو ضعيفًا ، لفهمه على وجه آخر غير الوجه الذى يفيد إنكار علم الله بالجزئيات .

ثم إن الطوسى بقوله :

[فالواجب الأول ، وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، بل كل ما هو عاقل يمتنع أن يدركها — أى الجزئيات — من جهة ما هو عاقل على الوجه الأول — يعنى جهة جزئيتها — ويجب أن يدركها على الوجه الثانى — يعنى جهة كليتها —] .

يضع بين أيدينا سببًا جديدًا يفيد امتناع علم الله بالجزئيات ، مضافًا إلى السبب القائل : إن علم الله بها يعرض ذاته للتغير ، لأنها هى متغيرة ، والعلم بها من جهة جزئيتها متغير تبعًا لها . والله — سواء قلنا إنه عقل محض أو لم نقل — يتسامى عن أن يكون عرضة للتغير .

ذلك السبب الجديد هو أن الله عقل محض فيما يرى ابن سينا نفسه . وكل ما كان عقلًا محضًا — سواء كان إلهًا أم لم

يكن إلـٰهًا – لا يجوز عليه التغير . يقول ابن سينا فى النمط الثالث :

[إنك إذا علمت ما أصلته لك ، علمت أن كل شىء من شأنه أن يصير صورة معقولة ، وهو قائم بالذات ، فإن من شأنه أن يعقل . فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته .

وكل ما من شأنه أن يجب له ما من شأنه ، ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته ، فواجب له أن يعقل ذاته .

وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل] .

فالكائن المجرد عن المادة لا يجوز أن يطرأ عليه عند ابن سينا تغيير أو تبديل .

وإدراك الجزئيات المتغيرة على وجه جزئيتها ، يعرض المدرِك لها للتغير ، فيما يرى ابن سينا ، لأنه يقول فى أواخر النمط السابع ، وهو بصدد بيان أنواع التغيرات .

[ومنها مثل أن يكون الشىء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشىء فيصير عالماً بأن الشىء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً] .

هكذا يخلص لنا أن الطوسى لا يشك فى أن ابن سينا يرى :

أن العلم بالجزئيات على وجه جزئيتها ، يؤدى إلى التغير فى صفة العالم .

وأن العقل المجرد يستحيل عليه التغير لأنه عقل مجرد .

وأن الله يستحيل عليه التغير ؛ لأن التغير يتنافى مع كماله .

إذن ، يجب فى نظر ابن سينا أن لا يعلم الله الجزئيات ، لأن العلم بها يؤدى إلى التغير فى صفة العالم . والله يستحيل عليه التغير لسببين اثنين :

أولهما : أنه كامل والتغير نقص .

وثانيهما : أنه عقل مجرد ، والمجردات لا تقبل التغير .

وثانى السببين هو ما نبه إليه الطوسى ، وأكد به أن الله لا يعلم الجزئيات .

* * *

غير أن صاحب المحاكمات ، ويتابعه الشيخ محمد عبده ، يعترضان على الطوسى فيما ذهب إليه . يقول صاحب المحاكمات :

[وقول « الطوسى » : إن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الأحكام ؛ هو قول وارد على ما فهمه لا على ماحققناه ؛ فإن العلم الجزئى المتغير إنما يكون متغيراً لو كان علماً زمانيا ، وأما على الوجه المقدس عن الزمان فلا ، كما صرح الشيخ ههنا ، وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة ، فلا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، فممنوع ؛ إنما هو بالقياس إلينا ، لا بالنسبة للواجب عز اسمه[1]].

ويقول الشيخ محمد عبده فى حاشيته على العقائد العضدية[2] :

[. . . كثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك ، حتى إن العلامة الطوسى مع توغله فى الانتصار لهم ، والتأييد لمذهبهم ، قال فى شرح الإشارات تبكيتاً لهم فى هذا المطلب :

واعلم أن هذه السياسة — أى سياقة الحكماء ، فى قولهم :

إن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول .

ثم قولهم : إن البارى لا يعلم الجزئيات —

(١) المحاكمات ص ٤٤٦ . (٢) ص ١١١ .

سياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام تعارضها فى الظاهر ، لقبول النصوص النقلية للنسخ والتخصيص .

وبيان الشبه بين السياقتين : أن التخصيص ثابت فى هذا الحكم العقلى ، كما هو ثابت فى النقلى ، وذلك لأن الحكم :

بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول .

إن لم يكن كلياً ، بل كان جزئياً ، فى بعض العلل ومعلولاتها دون بعض ، لم يمكن أن يُحكم بإحاطة علم الواجب بالكل ، فإن الحكم بالإحاطة ، مبنى على أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، فمتى هدمت كلية هذه المقدمة جاز أن يكون البارى من علل لايوجب العلم بها العلم بمعلولاتها ، وهو ما صدق الجزئية السالبة المناقضة للكلية المذكورة ، أى بعض العلل ليس يستلزم العلمُ به العلم بمعلوله ، مع أنهم حكموا بإحاطة علم الواجب ، بناء على كلية هذه المقدمة .

وإن كان كلياً ، كما هو المسلم عندهم ، مع كون الجزئى المتغير من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به ، لامتناع أن يكون البارى موضوعاً للتغيرات ، تخصيص لذلك الحكم الكلى بأمر آخر يعارضه فى بعض الصور .

وهذا دأب الفقهاء المعتمدين على النقول اللفظية ، أو العادات العرفية ، ومن يجرى مجراهم من النحويين والبيانيين ، والمعانيين ، وأمثالهم من أرباب النقول لآداب العلماء ، من غير طلاب البراهين القطعية .

ولا يجوز أن يقع مثل هذا التخصيص فى المباحث العقلية لامتناع تعارض الأحكام فيها ، فإنها أحكام مبناها الواقع ، والواقعات لا تتعدد ، بل الواقع إما الشىء أو نقيضه ، أو أحد أضداده .

فالقضية ثابتة إما على وجه الكلية ، أو على وجه الجزئية فقط .

فإن كان الأول ، لم يكن الثانى ، وبالعكس .

فلا يقع التعميم ثم التخصيص ، . . . فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلب ؛ أى أنه لا يعلم الجزئيات ، من مأخذ آخر يدفع التخصيص والتغير ، وعروض التغير والإشكال على ذاته ، وهو أن يقال :

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة أو المتشكلة ، من حيث هي متغيرة ، أو متشكلة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها ، فهو يعلمها على وجه الكلية ، بالعلم بأسبابها الكلية ، كما ذكرناه سابقاً ، ولا يدركها من حيث هي ، جزئية ، بمعنى أنه لا يعلم نفس الجزئى ، من حيث هو جزئى ، رأساً . كما هو المشهور .

وغاية هذا الطريق أن يدفع عنهم التخصيص ؛ فإن الحكم الكلى هو أن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ، وقد علم ذاته ، وعلم ما يصدر عنها ، وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس ، فعلمه بالعلة التى هى ذاته ، لا يستلزم علم الجزئى نفسه ؛ لأن علم الجزئى نفسه ، بطريق الإحساس ؛ وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس ، بل يستلزم العلم ، وإن كان لا على وجه الإحساس كالعلم على وجه الكلية .

هذا هو ما يكاد يكون صريح عبارة الطوسى ، كما يعلم بأدنى تأمل ، فهو تسليم للمشهور ورد لبيانه ، وإيراد للبيان على وجه سليم .

واعلم أنه قد قال فى الإشارات :

فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه زمانيًّا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر .

فحمل الطوسى :

الوجه المقدس .

على

الوجه الكلى المشهور .

ثم اعترض عليه بما سبق ، وأجاب عنه بما أجاب .

وأجاب عنه « صاحب المحاكمات » بأن اعتراضه وارد على ما فهمه هو من كلام الشيخ لا على مراد الشيخ كما حققناه ، من أن العلم بالجزئيات المتغيرة ، إنما يكون متغيراً ، لو كان ذلك العلم زمانيًّا ، أى مختصًّا بزمان دون زمان ، ليتحقق وجود العلم فى زمان وعدمه فى زمان آخر ، كما فى علومنا .

وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلاً ، وأبداً ، بأن

زيداً داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا ، بعده ، أو قبله ، بالحمل الاسمية لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلاً ؛ لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة ، حاضرة عنده تعالى ، أزلاً وأبداً ، فلا حال ، ولا ماضى ، ولامستقبل ، بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى .

وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث تغيرها ، لا يكون إلا بالآلات الجسمية ، فممنوع ؛ بل إنما هو بالقياس إلينا . انتهى بالمعنى .

وكلام الشيخ على هذا المحمل ، من أحسن الكلام فى هذا الباب . وهو تحقيق مذهب الفلاسفة ؛ وهذا الذى اشتهر عنهم . شىء أخذ من ظاهر عباراتهم ، وجرى عليه بعض المتفلسفين جهلاً ، فرجموا ظنًّا بغير علم .

بل صريح عبارة الشيخ أبى نصر الفارابى فى الفصوص أنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها ، ونص عبارته :

« كل ما عرف سببه من حيث يوجبه ، فقد عرف ، وإذا رتبت الأسباب ، انتهت أواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب ، فكلٌّ كلى ، وكلٌّ جزئى ، ظاهر عن ظاهرية الأول ، ولكن ليس يظهر له شىء منها داخل فى الزمان والآن . . . انتهى نص النصوص . . .]

وكذلك انتهى نص الشيخ محمد عبده فى العقائد العضدية(١) .

هذه جولة يجولها الشيخ محمد عبده مع « الطوسى » وصاحب المحاكمات ، ومع الفارابى وابن سينا . ويؤكد الشيخ محمدعبده تبعًا لصاحب المحاكمات ، أن الشيخ الرئيس يرى أن الله يعلم الجزئيات ، ويقول : إن القول بغير ذلك رمى عن جهالة .

ولى على الشيخ محمد عبده ، وصاحب المحاكمات جملة ملاحظات :

---

(١) وكتاب الشيخ محمد عبده على العقائد العضدية ، قد حققته ، وطبعته دار إحياء الكتب العربية : عيسى الحلبى وشركاه .

أولاها : أن الشيخ محمد عبده قصر جولته هذه ، برغم طولها ، على جوانب من النص ؛ وأغفل جوانب أخرى منه ، فقد عرض لقول الشيخ :

[فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر] .

ثم روى تفسير الطوسى لعبارة :

[الوجه المقدس] .

قال إنه فسرها بـ :

[الوجه الكلى المشهور] .

أى إدراك الجزئيات على وجه كلى .

ثم روى تفسير صاحب المحاكمات لها ، قال : إنه فسرها بـ :

[الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلا وأبداً ، بأن زيداً داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا ، بعده أو قبله بالجمل الاسمية ، لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلا لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة حاضرة عنده تعالى أزلا وأبداً ، فلا حال ولا ماضى ولا مستقبل ، بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى] .

ثم رجح تفسير صاحب المحاكمات على تفسير الطوسى ، قائلا :

[وكلام الشيخ على هذا المحمل – يعنى محمل صاحب المحاكمات – من أحسن

الكلام فى هذا الباب ، وهو تحقيق مذهب الفلاسفة] .

لقد نصب الشيخ محمد عبده نفسه قاضيًا بين الطوسى وصاحب المحاكمات ، ثم قضى لصاحب المحاكمات على الطوسى ؛ وذكر من حيثيات حكمه ما يفيد أنه قد غفل عن موضوع النزاع .

لقد اتخذ من كون تأويل صاحب المحاكمات تأويلًا سديدًا يثبت لله إحاطة العلم وشموله لكل دقيقة وجليلة فى الكون ، مع صيانة ذاته عن التبدل والتغير ؛ مبررًا لنصرته على تأويل الطوسى ، وفاته أن المقام ليس مقام أى التأويلين – تأويل الطوسى ، وتأويل صاحب المحاكمات – أليق بالله وأنسب به ، وإنما هو مقام أى التأويلين ينطبق على عبارة ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » فكان على الشيخ عبده أن يستمد مبررات ترجيحه لتفسير صاحب المحاكمات على تفسير الطوسى من شواهد واردة فى نصوص ابن سينا المذكورة هنا ، أو فى نصوص أخرى سواها فى هذا الكتاب أو فى غيره ، تدل على أن ابن سينا يعنى أن الله يعلم الجزئيات على وجه جزئيها .

هذا هو الذى يصلح أن يكون مبررًا لترجيح رأى صاحب المحاكمات على رأى الطوسى فى هذه الخصومة ؛ لأن خصومة الطوسى وصاحب المحاكمات ، ليست حول علم الله بالجزئيات

على وجه جزئيتها ، وعدم علمه بها كذلك ، حتى يسوغَ للشيخ عبده أن يقول فى تبريرات حكمه ضد الطوسى : «إن كلام صاحب المحاكمات من أحسن الكلام فى هذا الباب» . وإنما الخصومة حول رأى ابن سينا نفسه ، لا من جهة أنه صواب أو خطأ ، ولكن من جهة ما هو . وكون أحد التأويلين لعبارة ابن سينا مطابقًا لما ينبغى فى حق الله – من وجهة نظر الشيخ عبده – لا يبرر كونه مقصود ابن سينا من العبارة . وكان على الشيخ عبده أن يمتحن النص بأكمله ، وأن يجمع بين أطرافه ليخرج بحكم منه يؤيده جميعها ، ولو أنه فعل ذلك لوجد أن فى عبارة ابن سينا ما يشهد لكلام الطوسى ، ضد صاحب المحاكمات . وهاك ما أغفله الشيخ عبده .

لقد ذكر ابن سينا فى بداية النص أقسامًا ثلاثة للتغيرات[١] :

قسم : يكون التغير فيه قاصرًا على الصفة وحدها دون الإضافة .

وقسم : يكون التغير فيه قاصرًا على الإضافة وحدها .

وقسم : يكون التغير فيه شاملًا للإضافة والصفة معًا ، وعن هذا الأخير يقول ابن سينا :

[. . . ومنها مثل أن يكون الشىء عالمًا بأن شيئًا ليس ، ثم يحدث الشىء ، فيصير عالمًا بأن الشىء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً] .

(١) مر النص ص ٨٥ .

وبعد أن يسرد ابن سينا هذه الأنواع الثلاثة ، يقول :

[فما ليس موضوعاً للتغير ، لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول، ولا بحسب القسم الثالث .

وأما بحسب القسم الثانى ، فقد يجوز فى إضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات] .

وأحد القسمين اللذين يحيل ابن سينا حدوثهما لله ،هو العلم بالجزئى المتغير . وهذا هو ما جعل الطوسى ، بحق ، يحس أن بين النصين تعارضًا يحتاج إلى محاولة توفيق ، فذكر محاولة من سبقه ، ثم ردها ، وذكر محاولةً من عنده .

وهذا على خلاف ما صنعه الشيخ عبده ، فإنه لم يحاول ، من قريب أو من بعيد ، علاجًا للعبارة التى هى مثار ما اشتهر عن ابن سينا من أنه قائل بعدم علم الله بالجزئيات . لهذا فإن علاجه للمسألة على هذا النحو يعتبر علاجًا ناقصًا.

وأعود إلى المثال الذي ذكره ابن سينا فى القسم الثالث من أقسام التغيرات ، وهو :

[أن يكون الشىء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشىء فيصير عالماً بأن الشىء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً] .

فقد عرفنا مما سبق أن مثل هذا الوضع لا يجيزه ابن سينا لله ، فلننظر فيما فسر به صاحب المحاكمات قول ابن سينا :

[بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات ، على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر] .

لنرى إلى أى حد يلتقى المثال الذى ذكره ابن سينا فى القسم

الثالث ، مع تفسير صاحب المحاكمات لعبارة ابن سينا السابقة لنرى إلى أى حد يتفقان ، وإلى أى حد يختلفان .

قال صاحب المحاكمات فى تفسير هذه العبارة :

[الوجه المقدس العالى على الزمان هو أن يكون الواجب تعالى عالماً أزلا وأبداً بأن زيداً داخل فى الدار ، فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا ، بعده أو قبله ، بالحمل الاسمية لا بالفعلية ، الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلا ؛ لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة، حاضرة عنده تعالى أزلا وأبداً ، فلا حال ولا ماضى ولا مستقبل بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى] .

فهل علم البارى أزلًا وأبدًا بأن زيدًا داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا ، قبله أو بعيده . . . . إلخ علم مرتبط بالواقع أم منقطع الصلة به ؟ إن مذهب ابن سينا فى العلم كما هو معروف لمن درسه ، ينطبق على مذهب الواقعيين Rea its الذين يجعلون صدق الإدراك هو مطابقته للواقع .

فعلم الله بأن زيدًا داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا ، لا بد له أن يطابق الواقع ، والواقع أن الخروج يحصل فى زمان غير زمان الدخول .

وعلم الله بالدخول وقت حدوثه علم بشىء موجود .

وعلمه بالخروج فى وقت الدخول علم بشىء معدوم سيوجد .

وعلمه بالخروج وقت حدوثه علم بشىء موجود .

وعلمه بالدخول وقت الخروج علم بشىء معدوم قد وقع وانتهى .

فإذن قد توارد على الدخول العدم والوجود ، كان معدومًا ، ثم وجد ، ثم عدم . ولا بد أن يتابع علم الله هذا الواقع فيعلمه معدومًا ، ويعلمه موجودًا ، ويعلمه معدومًا مرة ثانية ، ولما كان العلم لا بد أن يطابق المعلوم ، ولما كان المعلوم لا يجتمع فيه العدم والوجود فى وقت واحد ، فلا بد أن يعلمه الله معدومًا وقت عدمه ، ثم يعلمه موجودًا وقت وجوده بعد العدم ، ثم يعلمه معدومًا ثانية حين يعدم بعد الوجود .

وهذا العلم المتتابع المترتب ، غير العلم الأزلى السابق على وجود الدخول والخروج .

إن العلم الأزلى يخالف هذا العلم المتتابع على الأقل بالنسبة للمضاف إليه فى كل ، فالمضاف إليه فى العلم الأزلى شىء سيوجد ، والعلم الأزلى لهذا علم بما سيكون ، والمضاف إليه فى العلم الحال علم بما هو كائن . والعلم به علم بما هو كائن . والمضاف إليه فى العلم بالماضى شىء كان ومضى ، والعلم به علم بما كان . وإذا كان الأمر كذلك فما عساه يكون الفرق فى نظر صاحب المحاكمات بين العلم بالدخول معدومًا قبل أن يوجد ، والعلم به موجودًا بعد العدم ، والعلم به معدومًا بعد الوجود ؟ فإذا لم يكن هناك فرق ، وكان العلم بالدخول ، دون رعاية لكونه واقعًا أو غير واقع ، هو نفسه العلم الذى يراد إضافته لله

لم يكن لرعاية الواقع دخل فى العلم ، مع أن رعاية الواقع ضرورية عند أمثال ابن سينا .

ثم ما معنى التقدس عن الزمان فى قول صاحب المحاكمات :

[وأما على الوجه المقدس عن الزمان بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلا وأبداً بأن زيداً داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا بعده أو قبله] .

لقد صرح صاحب المحاكمات بأن دخول زيد الدار كان فى زمان ، وخروجه منها كان فى زمان ؛ فالدخول والخروج أحداث زمانية وقعت فى وقت معين ، وانتهت فى وقت معين ، فليست متنزهة عن الزمان لأن الزمان ظرف لها ، فلعل التنزه عن الزمان إنما هو بالنسبة للعلم ، لا بالنسبة للمعلوم ، فعلم الله تعالى لم يقع فى زمان ؛ لأن وقوعه فى الزمان يقتضى حدوثه وهو قديم غير حادث ، ولذلك قال :

[بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلا وأبداً بأن زيداً . . إلخ] .

فالتعالى على الزمان إنما هو بالنسبة للعلم ، لا بالنسبة للمعلوم . ولكن هل العلم بأن الشيء سيقع ، هو نفسه العلم بأن الشيء واقع ، وهو نفسه العلم بأن الشيء وقع وانتهى ؛ من كل وجه ، إن يكن كذلك فما معنى نفى الله العلم عن نفسه ، فى قوله تعالى :

[أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ، ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ، ولا المؤمنين وليجة ؟] .

فمفاد كلمة : « لما » نفى مسلط على علم منسوب إلى الله ، متعلق بشيء فى العالم ، فلو كان العلم الأزلى كما يقول صاحب المحاكمات ، هو نفسه العلم بالكائن وبما كان ، وبما سيكون ؛ لكان الله تعالى يعلم فى الأزل - من كل الوجوه - « الذين جاهدوا » فكيف نفى علمه بهم ؟

إن تخريج هذه الآية يتمشى بكل سهولة على القول بأن العلم الأزلى ، ليس هو نفسه العلم بالواقع ، وليس هو نفسه العلم بما وقع . ولا يتمشى أصلا على قول صاحب المحاكمات .

ومهما يكن من أمر ، فأى فارق بين هذه الصورة التى يذكرها صاحب المحاكمات ويراها التصوير الصحيح المناسب ، وبين الصورة التى يذكرها ابن سينا فى قوله :

[أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء فيصير عالماً بأن الشيء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً] .

ففى هذه الصورة لم يقل ابن سينا ، إن الشيء حدث فحدث للعالم علم به ؛ فلو قال ذلك لكان معناه أن العالم بحدوث الشيء كان جاهلا به قبل حدوثه ، فيكون هناك فرق بين هذه الصورة وصورة صاحب المحاكمات التى لم يكن فيها العالم عالمًا بالشيء فقط وقت حدوثه ، بل كان عالمًا به أيضًا قبل حدوثه ، ولكن ابن سينا قال : ثم يحدث الشيء فيصير عالمًا بأن الشيء حدث ، فالجديد فقط هو علمه بأنه حدث ،

وهذا لا ينافى أنه كان يعلم من قبل أنه سيحدث . فالجديد فقط. هو العلم بالحدوث .

وإذا صح أن الصورة المذكورة فى عبارة صاحب المحاكمات تؤول إلى الصورة المذكورة فى القسم الثالث الذى منعه الشيخ الرئيس ، أمكن أن يقال: إن صاحب المحاكمات لم يأت بجديد فى تفسيره ، وإن وجهة نظر الطوسى أسلم من وجهة نظره ، ويتبع ذلك أن يكون موقف الشيخ محمد عبده فى متابعته لصاحب المحاكمات موقفَ مَن انخدع بكلام صاحب المحاكمات ، وتحاملَ على الطوسى بغير تمعن .

ثم ما جدوى الجمل الإسمية فى قول صاحب المحاكمات .
[أن يكون الواجب عالماً بأن زيداً داخل الدار فى زمان كذا وخارج منها فى زمان كذا بعده ، أو قبله ، بالجمل الإسمية لا بالجمل الفعلية الدالة على أحد الأزمنة] .

لقد قيد صاحب المحاكمات الدخول بزمن ، والخروج بزمن غيره قبله أو بعده ؛ فهل هنالك ما يمنع أن نستعمل الجملة الفعلية بأن نقول : قد دخل زيد ، إذا كان زمن الدخول قد فات ، وكان زيد قد دخل ؟ وهل هنالك ما يمنع أن نضيف علم الله إلى هذه الجملة الفعلية الماضية فنقول : يعلم الله أن زيدًا قد دخل ؟ وبالمثل : أليس لنا أن نقول سيدخل زيد أو سيخرج زيد ، ونقول : يعلم الله أن زيدًا سيدخل أو سيخرج ؟ إنه لا مانع يمنع من ذلك مطلقًا ، والمعنى المتحصل من : إن زيدًا

داخل الدار زمن كذا وخارج منها زمن كذا قبله أو بعده ، هو نفسه المعنى المتحصل من الجمل الفعلية المذكورة آنفًا ، فماذا عمل لصاحب المحاكمات اشتراطه أن يقتصر الاستعمال على الجمل الإسمية دون الجمل الفعلية ؟ لعله كان يقصد أن يقول — وإن كان قد خانه تعبيره — إنا لا نستعمل من مادة « العلم » المنسوب إلى الله تعالى أفعالًا تدل على تجدد معنى العلم وحدوثه بالنسبة لله ، ولا شك أن هذا شيء ، وكون دخول زيد وخروجه أحداثًا زمنية متجددة ، شيء آخر .

الثانية : أن الشيخ محمد عبده يرى أن تحقيق مذهب الفلاسفة هو ما ذكره صاحب المحاكمات ، ويستدل على ذلك بالفص الذى اقتبسه من فصوص الحكم للفارابى .

مع أن المسألة ليست مسألة الفلاسفة جملة ولكنها مسألة فيلسوف بالذات هو ابن سينا ؛ ولقد قيل إن الفلسفة من دون سائر العلوم ذاتية بمعنى أن لكل فيلسوف فيها رأيه الخاص ، ويكون الرأى رأيه الخاص ، ولو وافق فيه غيره ؛ لأنه إن لم يكن قد انساق إليه بدوافع ذاتية ، يكون مقلدًا ولا يكون فيلسوفًا .

وعلى هذا الأساس فليكن موقف الفارابى من هذه المسألة ما يكون ، فلن يصلح دليلا على أن عبارة ابن سينا التى يختلف فى معناها المفسرون يجب أن تحمل على ما يوافق رأى الفارابى .

إن للكندى موقفًا بالنسبة لحدوث العالم يخالف فيه إخوانه الفلاسفة ؛ فهل يجوز لإنسان أن يعمد إلى عبارة ابن سينا التى تذهب إلى التصريح بقدم العالم ، ويتعسف فى تأويلها ليصرفها عن ظاهرها بحجة أن الكندى وهو أحد الفلاسفة الإسلاميين البارزين يقول بحدوث العالم ؟

إن ذلك من غير شك لا يجوز ، ولهذا فلست أرى فيما صنع الشيخ محمد عبده ما يسند رأى صاحب المحاكمات .

* * *

الثالثة : أن الشيخ محمد عبده : يؤيد صاحب المحاكمات فى رده قول الطوسى :

[إن إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث تغيرها لا يكون إلا بالآلات الجسمانية] .

وكان الطوسى قد ذكر هذه العبارة ليوفق بين ما ذهب إليه الشيخ الرئيس :

من أن « العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ».
و [إن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة] .

وهاتان العبارتان متعارضتان من غير شك :

لأن الأولى تفيد أن الله يجب أن يعلم كل شىء على ما هو عليه ، حتى الجزئى يجب أن يعلمه الله على وجه جزئيته ؛ لأنه من حيث جزئيته معلول له إن لم يكن مباشرة فبوسط .

والثانية تعارض هذا العموم ؛ لأنها تقتضى أن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة .

فوفق الطوسى بين العبارتين على هذا النحو :

إن إدراك الجزئى إحساس لا علم ، فهو يُحَسُّ ولا يُعلم ، والقضية الأولى تفيد أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لا الإحساس به .

فأمكن أن تصدق قضية أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، وأن يصدق كون الله علة لجميع الكائنات فى هذا العالم بوسط أو بغير وسط ، ومع ذلك يصح أن لا يكون عالمًا بالجزئيات المتغيرة .

والذى هو جدير بالملاحظة فى هذا هو أن الطوسى حين يقرر أن الجزئى يحس ولا يعلم ، فإنما يقرر مذهب ابن سينا ولهذا يقول :

[فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال : العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها] .

فقوله :

[وإدراك الجزئيات المتغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية] .

هو تعبير عن مذهب ابن سينا ؛ فإن مذهب ابن سينا

أن النفس العاقلة تدرك المعقولات بذاتها ، وتدرك المحسوسات بوساطة آلات البدن لا بذاتها .

وعلى هذا يكون منهج الطوسى دقيقًا كل الدقة لأنه يوضح ما غمض من عبارات ابن سينا فى مقام ، بعبارات له في مقام آخر ؛ لأن الموضوع هو تحرٍّ عما عسى يكونه مذهب ابن سينا بالنسبة لعلم الله بالجزئيات ، هل هو يرى أن الله يعلمها أم يرى أنه لا يعلمها ؟ وليس الموضوع هو بيان الحق فى المسألة ، وقد غفل صاحب المحاكمات عن موضوع النزاع وتبعه الشيخ محمد عبده ، وراحا معًا يقرران منع أن يكون .

[إدراك الجزئيات المتغيرة إنما يتم بالآلات الجسمانية فقط] .

ويقولان : إن هذا إنما هو بالنسبة لنا ، لا بالنسبة للإله .

ظنًّا منهما أن الموضوع هو : هل يعلم الله الجزئيات أم لا يعلمها ، فاختارا أنه يعلمها . ثم خيل إليهما أن الطوسى يعارض ما اختاراه قائلا : إن الجزئيات تحس ولا تعلم ، والحس يكون بآلات جسمانية ، والله منزه عن الجسمانيات فقالا : إن توقف إدراك الجزئيات على الآلات الجسمانية إنما هو بالنسبة لنا .

وحسبا أنهما بذلك قد أنهيا النزاع وما دريا أنهما قد انحرفا

عن الموضوع كلية ؛ لأنه إذا كان ابن سينا نفسه يرى أن الجزئيات تحس ولا تعقل ، وأن الله يعقل ولا يحس ، كان ذلك دليلا على إنكاره علم الله للجزئيات ، وكان شاهدًا على ضرورة تفسير عبارة ابن سينا على النحو الذى ذهب إليه الطوسى ، لا على النحو الذى ذهب إليه صاحب المحاكمات .

أما مسألة أن الله يعلم الجزئيات أو لا يعلمها بصرف النظر عن رأى ابن سينا ، فالباب فيها مفتوح فليقل فيها صاحب المحاكمات والشيخ عبده ما يحلو لهما . ولكن هذا شىء ، وكون ابن سينا قائلا بأنه لا يعلمها ، شىء آخر .

* * *

والذى نخلص به من كل هذا هو ترجيح أن ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات . وإنكار فيلسوف علم الله بشىء من الكون ليس أمرًا غريبًا على الفلسفة .

فكلنا يعرف ما يعزى إلى أرسطو عميد الفلسفة الإغريقية من أن الله لا يعلم شيئًا عن الكون لأنه كامل والكون ناقص وعلم الكامل بالناقص ينقصه .

كذلك كلنا يعرف مبلغ تقديس فلاسفة المسلمين لأرسطو ووقوفهم عند آرائه ما وجدوا إلى ذلك سبيلا ، ومبلغ شعورهم بالألم الممض إذا خالفوه فى رأى من الآراء ، ولعلهم كانوا أجرأ على القرآن

يؤولونه ويبعدون بمعانيه عن متعارف اللغة ، وعن متعارف الدين نفسه ، منهم على أرسطو .

ولست بهذا أفسر رأى فيلسوف برأى فيلسوف آخر ، وإنما أريد أن أقول : إنه لا داعى لأن يفزع صاحب المحاكمات والشيخ عبده ، من أن يكون ابن سينا قائلا بهذا الرأى ، فإن للفلسفة عهدًا بما هو أغرب منه .

* * *

المقام الثانى : هو إذا كان ابن سينا يذهب إلى أن الله لا يعلم الجزئيات فهل هو مصيب أم مخطئ ؟ ولا نقول : هل هو مؤمن أو كافر ، فقد تركنا هنا بحث الموضوع من جانبه الدينى ؛ وأحلنا فيه على كتب الدين ، والتزمنا هنا موضوع الكتاب ، وهو الفلسفة التى تبحث عن الصواب والحق .

وعندى أن ابن سينا قد تورط فى النتيجة ، وفى المقدمات التى أوصلته إليها .

أما تورطه فى النتيجة ؛ فلأن إلهًا له كل صفات الكمال ــ كما يقول ابن سينا نفسه ــ ولا يكون عالمًا بأكثر ما يحدث فى عالمه الذى خلقه ، هو إله كامل ناقص فى الوقت ذاته ؛ ــ عند ابن سينا ــ إن ابن سينا لم يقل ــ وما أظنه يستطيع أن يقول ــ : إن العلم بالجزئيات فى ذاته نقص ، ولكنه نقص فى رأيه باعتبار

ما يلزمه من التغير ؛ وإذن فلو أمكن أن يعلم الله الجزئيات من غير تغير ، ما كان ابن سينا ليتردد فى أن يثبت لله العلم بالجزئيات ، أعنى أنه لو أمكن أن يعلم الله الجزئيات من غير أن يتأدى العلم بها إلى تغير فى ذاته ، فماذا عسى أن يبرر به ابن سينا أو غيره رأيه إذا اختار أن يقول : إن الله لا يعلمها ؟

ثم تعال معى نفحص شأن المرآة المثبتة فى صوان ملابسك ، تنظر إليها وأنت تأخذ أهبتك للذهاب إلى الخارج ، فترى نفسك وتعدل من شأنك ثم تخرج مطمئناً إلى أنه ليس فيك ما يأخذه الناس عليك : إنك وأنت تنظر إليها ترى صورتك فيها كأنما هى أنت ، ثم إذا جاوزتها ، ذهبت عنها صورتك ولم يعد فيها منك أثر ، ثم إذا جاء إنسان غيرك من أهل البيت وصنع مثل ما صنعت كان شأنها معه مثل شأنها معك ، ترتسم فيها صورة الحاضر ، وتغيب عنها صورة الغائب .

لعل هذه المرآة هى أكمل شىء فى هذا الشأن ، فأى عيب فى هذا يمكن أن تعاب به المرآة ؟ لعلك تقول : إن المرآة أعدت لهذا الغرض فهو كمالها ، وماذا علىَّ لو قلت لك : إن صفة العلم فى العالِم أعدت لمثل هذا الشأن . فقد أعدت لتسجل ما سيكون ، على أنه سيكون ، ولتسجل ما كان على أنه كان ، ثم لتسجل ما هو كائن على أنه كائن ؟

فلو أن لدينا مرآة ذات ثلاثة جوانب ، جانب يرينا ما سيكون على أنه سيكون ، وجانب يرينا ما كان على أنه قد كان ، وجانب يرينا ما هو كائن على أنه كائن ؛ حتى إذا ما نظرنا فى الجانب الأول رأينا فيه فقط ما سيكون ، وإذا نظرنا إلى الجانب الثانى رأينا فيه ما كان على أنه قد كان ، وإذا نظرنا إلى الجانب الثالث رأينا فيه ما هو كائن على أنه كائن بالفعل ، فإن لم يكن شىء كائناً بالفعل لم يظهر فى هذا الجانب الثالث شىء . وهذا كله من غير أن تتأثر جهات المرآة الثلاث بما يرتسم فيها ، كما لا تتأثر مرآة ملابسنا بكثرة من يظهرون أمامها .

فأى شىء يمكن أن يتبينه العقل فى توارد الصور على هذه الجوانب ؟ إنه تغير لا شك فى ذلك ، ولكن ماذا فى هذا التغير من نقص ؟

ولنترك مسألة التغير ، وكونه نقصًا أو كمالًا ، ولننظر فى العلم . فهل نحن متأكدون تأكدًا يبلغ حد اليقين أن العلم يكون بانطباع صورة الشىء المعلوم ، فى أذهاننا ؟ وهل هذه حقيقة لا تقبل الرفض ؟ إن أكثر شأن النفس الإنسانية لا يزال مجهولًا وما عرفناه من أمرها يسيرٌ بالقياس إلى ما جهلناه . ولعل من الدلائل على أن تفسير الكيفية التى تكون عليها النفس ساعة العلم بشىء ، لا تزال سرًّا محجبًا عنا . إنه بينما ابن سينا وأمثاله

يقولون : إن العلم بالشىء هو حصول صورته فى النفس ، إذا بفريق آخر من العلماء يفسرون العلم على نحو آخر ، لا يكون بحصول صورة أصلا ، لأنهم ينكرون الوجود الذهنى .

وإذا كان هذا هو شأننا مع أنفسنا فكيف يكون شأننا بالنسبة للإله . لعل تطاولنا إلى القول بأن علم الله بالأشياء يكون على نحو كذا ، أو على نحو كذا ، إسراف يجاوز فيه الإنسان قدر نفسه . وما أحكم ديكارت حين يقول عمن يحلو لهم أن يتحدثوا فى كل شئون الإله :

[إنهم :
إما أن يتوهموا فى الله انفعالات نفسية — أى يفترضونه إنساناً مثلنا — وإما أنهم ينسبون إلى أذهاننا من القوة والحكمة ، ما يملؤنا زهواً ، فنزعم أن فى استطاعتنا أن نقف على أفعال الله ، وأن نحدد ما يستطيعه منها ، وما يجب عليه .

من أجل هذا لن نجد عناء فى نقض أقاويلهم بشرط أن نذكر أن من الواجب علينا اعتبار أذهاننا أشياء متناهية ومحدودة ، واعتبار الله موجوداً لا متناهياً ولا سبيل إلى الإحاطة به] .

وأعود إلى صاحب المحاكمات فأقول : إن العلم بالأشياء حين تقع يقتضى نسبة للعلم غير النسبة التى كانت له إلى الأشياء قبل أن تقع ، ففرق بين نسبة العلم إلى ما سيقع ، ونسبته إلى ما هو واقع . على ما قيل فى قوله تعالى :

« ولمّا يعلم الله الذين جاهدوا منكم » وفى قوله تعالى :
« فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين » .

أى ليعلمن صدق الصادقين وكذب الكاذبين واقعًا ، ليرتب على هذا العلم المثوبةَ والعقوبة ، وأما العلم الأزلى السابق على الوقوع فلا يترتب عليه مثوبة ولا عقوبة ؛ فهما إذن علمان متغايران ولو بالاعتبار لتغاير الآثار المترتبة عليهما . ولذلك يقولون : لو أن إنسانًا يعلم أن شيئًا سيحدث غدًا ، فإذا حضر الغد لم يحتج إلى علم جديد بحدوثه ، بشرط أن يتنبه إلى أن الغد قد حضر ؛ فإذا لم يتنبه فإنه لا يعلم بحدوث الشىء ، برغم استحضار علمه الأول ؛ فالاشتراط دليل على أن الحالة العلمية الأولى ليست هى الحال العلمية الثانية من كل وجه . فإذا قيل : إن هذا الاشتراط غير ضرورى فى جانب الله ، لأنه لا بد أن يعلم بحضور الغد ، قلنا : إن كون الشرط متحققًا بالضرورة ليس يعنى فقدان الشرط ، وما دام هناك شرط جديد ، فهنالك أمر جديد .

ولعل الذى دعا ابن سينا إلى نفى العلم بالجزئيات عن الله ، قياسه حال الخالق على حال المخلوق . ولكن شتان ما بين العلمين ، فعلم المخلوق أنف يعلم الشىء بعد أن لم يكن يعلمه ، فينتقل من جهل إلى علم ، وينسى ما قد علمه فينتقل من علم إلى جهل ، ولو كان الإنسان أزليًا ، وكان له علم أزلى ، وكان ما يحدث له لا ينقله من جهل إلى علم ، وإنما كل ما هنالك أن ينتقل معلومه من كونه علمًا بما سيكون إلى كونه علمًا بما هو كائن ،

ثم إلى كونه علمًا بما كان ، لما كان هناك تغير ذاتى فى شئونه .

فكون علم الله أزليًّا وكون علم الإنسان أنفًا ، هو الفارق الذى جعل الإنسان متغيرًا ، وجعل الله غير متغير . فلا ينبغى أن يفزغ ابن سينا من أن يكون الله عالمًا بالجزئيات؛فإن ذلك لن يحدث فى ذاته تغيرًا ؛لأن المسألة ليست إلا كمرآة ذات ثلاث جهات .

فى أولتها : علم بكل ما سيكون ، فيها مثلا علم بأن القمر سوف ينكسف غدًا .

وفى ثانيتها : علم بكل ما هو كائن فعلا ، فالقمر الذى سينكسف غدًا ، ليس له فيها وجود ؛ فإذا جاء الغد انتقل العلم بانكساف القمر من الجهة الأولى إلى الجهة الثانية ؛ لأنه إذا جاء الغد ؛ انتقل علم الله به من كونه علمًا بما سيكون إلى كونه علمًا بما هو كائن ؛ إذ لا يصح أن يظل الله يعلمه على أنه سيكون فيما بعد ، بينما هو كائن فعلا . ولم يتكلف الأمر فى مثالنا المادى أكثر من أن تنتقل صورة انكساف القمر من جهة إلى جهة .

وفى ثالثتها : علم بما كان ، فإذا مر اليوم الذى كان يسمى وهو فى الجهة الأولى « مستقبلًا » وكان يسمى وهو فى الجهة الثانية « حاضرًا » انتقلت صورة انكساف القمر إلى الجهة الثالثة التى تحتفظ. بصور ما فات ؛ لأنه إذا مَرَّ الحاضر أصبح ماضيًا وانتقل علم الله بانكساف القمر من كونه علمًا بما هو

كائن إلى كونه علما بما كان ، إذ لا يصح أن يظل الله يعلمه على أنه كائن واقع ، بينما هو قد وقع وانتهى ، وليس فى الأمر إلا كما كان فى الحال السابقة ، أن تنتقل الصورة من جهة إلى جهة فأنت ترى أنه ليس هنالك شىء يفد على المرآة من خارج أصلا ، وليس هنالك شىء ينمحى منها أصلا ، فلا يأتى عليها شىء من خارج ، ولا يذهب عنها شىء مما كان فيها ، وإنما هى دورة تقطعها الصورة من جهة إلى جهة .

والمستقبل لا يتناهى فى نظر الفلاسفة وعلماء الكلام على السواء ، ففى الجهة الأولى صور هذا المستقبل الذى لا يتناهى ، ولعل هذا معنى قول القوم علم الله لا يتناهى .

ولكن الحاضر المحدود لا يتسع إلا لقدر محدود من الأحداث فينقل فى الوقت الذى يسمى حاضراً عددٌ محدود من الصور بقدر أحداث الحاضر المحدود من الجهة الأولى إلى الجهة الثانية .

ثم إذا انتهى الحاضر انتقلت صوره المحدودة من الجهة الثانية إلى الجهة الثالثة .

وهكذا ما تنتهى دورة لطائفة من الصور التى تمثل مجموعة من الأحداث التى تخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود ، ثم تغيب ثانية فى أطواء العدم ، حتى تستأنف دورة لطائفة أخرى من الأحداث ، ما دام المستقبل ممتداً إلى غير نهاية ، وما دام له

صور علمية بغير نهاية فى الجهة التى تناسبه ، وما دام المستقبل ينتقل إلى حاضر ، ثم إلى ماض .

هذا هو ما ينبغى أن يصور به علم الله إذا أبى علينا غرورنا إلا أن نتطاول إلى ما تقصر عن نيله جهودنا وتتضاءل أمامه طاقتنا ، ولعل كل ما يمكن أن يلاحظ على تصويرنا علم الله بمرآة ذات جهات ثلاث ، هو انتقال الصورة العلمية من جهة إلى جهة ولكنه تغير غير معيب ؛ لأنه بإزاء الأحداث المتغيرة ؛ والعلم بما ليس واقعًا ليس هو نفسه العلم بما هو واقع ، وليس هو نفسه العلم بما وقع وانتهى ؛ لأنه ما دا م العلم مرتبطًا بالواقع ، وما دام الواقع متغيرًا ، فلا بد أن يتغير العلم ، وليس يمكن أن يكون هناك نطاق للتغير أضيق مما التزمناه فى مسألة المرآة ذات الثلاث جهات التى لا يضاف إليها شىء من خارج ، ولا يذهب عنها شىء مما فيها ، وإثبات مثل هذا التغير لله خير من وصمة الجهل التى يلحقها به من ينزهونه عن التغير .

هذا ولعل ابن سينا لو تحقق مما تحققناه لم يجد مبررًا للتفرقة بين علم الجزئيات وعلم الكليات .

لأنه كما أن العلم بالكليات ثابت لا يتغير ؛ فالعلم الأزلى بالجزئيات ثابت كذلك ، والتغير إنما هو دورة تقطعها الصورة من جهة إلى جهة .

نختم هذا المقام بتقرير أن ابن سينا لم يكن لديه من الأسس ما يبرر له البت بصفة قاطعة فى هذا الأمر الخطير ، وبتقرير أنه قد كان هنالك مندوحة المقول بغير ما قال به ؛ دون تعرض إلى ما تعرض له من مخاطر ، ومزالق .

* * *

ثم إن الجانب الآخر من المشكلة ، هو القول بارتسام صور المعلومات فى ذاته تعالى ، الذى لجأ إليه ابن سينا على ما فيه من مخاطر ، ككون الشىء الواحد قابلا ، وفاعلا معًا ، وكون الله تعالى موصوفًا بصفات لا هى إضافات ولا هى سلوب ، وكونه محلا للصور العلمية الممكنة المتكثرة .

ولقد ارتكب ابن سينا كل هذه المخاطر لأنها فى نظره أهون مما ارتكبه غيره ، بهذا الصدد .

فلقد قيل إن السر الحقيقى فى نفى أرسطو لعلم الله بالعالم ، هو إنكاره لأن تكون ذاته تعالى محلا لصور المعلومات . فرأى ابن سينا أن ارتسام صور علمية بذات الله تعالى أهون من إثبات جهله بالعالم .

وقيل : إن السر فى ذهاب إفلاطون إلى قيام الصور العلمية — المثل — بذواتها ، هو تفادى خطورة أن تقوم الصور العلمية بذاته تعالى .

ولقد كان إفلاطون بين أن يقول بقيام الصور العلمية بذواتها ، ويتعرض لما تعرض له من هجوم ونقد عنيفين ، وبين أن يثبت قيا م الصور العلمية بذاته تعالى فتتكثر ذ اته ويكو ن قابلاوفاعلا فى وقت واحد ، فأختار الأول على الثانى .

وقيل : إن السر فى ذهاب المشائين إلى اتحاد صورة العالم بالمعلوم ، على ما لزمه من شناعات تصادفك فى جملة فصول من النمط السابع من الإشارات ، إنما هو محاولة التخلص من أن تكون ذات الله تعالى وتقدس محلا لصور المعلومات .

هكذا تبدت المشكلة للبحاثين ، وهكذا ارتكب كل واحد منهم ، فى حلها مخاطرة ، ضج لهولها الآخرون .

ولقد حسب ابن سينا أنه سلم من هذه المخاطر كلها ، أو على الأقل ركب أهونها ، ولكن يبدو أن الأمر لم يكن كما جرى فى حسبانه .

فهذا تلميذه الوفى « نصير الدين الطوسى » الذى اتخذ من شرحه لكتاب الإشارات محاولة لتبرير وجهة نظر ابن سينا فى كل ما ذهب إليه ، ولرد هجمات الخصوم عنه بكل ما أوتى من قوة ؛ حتى ليخيل إليك وأنت تقرؤه . أنك لا تقرأ شرحًا ، وإنما تقرأ تبريرًا ردفاعًا .

هذا التلميذ الوفى لأستاذه ، المحب له ، المعجب به ، قد غُلب وفاؤُه لأُستاذه وحبه له وإعجابه به أمام هذا الموقف الذى

وقفه أُستاذه من علم الله تعالى ، ومن أنه يكون بصور ترتسم فى ذاته تعالى ، فأنكر عليه هذا أيما إنكار ، وتبرم برأيه هذا أيما تبرم .

ولعل هذا أحد موقفين اثنين أنكر فيهما التلميذ على أُستاذه رأيًا لم يجد سبيلا لمجاراته فيه ، ولا وسيلة لتبريره ، على كثرة ما فى الإشارات من آراءٍ لها خطورتها ، وعلى كثرة ما وُجهت به آراؤُها من هجمات ونقد .

ولم يشأ « نصير الدين الطوسى » أن يكون سلبيًّا ، ينقد الرأى ولا يقترح بديلا منه .

لقد حاول محاولة أراها – على أصول الفلاسفة – خيرًا من سواها . فهو يقرر أنه ليس بلازم دائمًا أن تكون وسيلة العلم بالشىء هى حصول صورته فى العالِم ، ألست ترى أن علم الشىء بنفسه لا يتوقف على أن تقوم بالشىء صورة نفسه ، وكذلك العلم بالعلم لا يحتاج إلى صورة للصورة ، وهكذا .

فالعلم بالشىء الحاضر – فيما يرى نصير الدين – لا يتوقف على حصول صورته فى نفس العالم .

وعلى هذا فالعقل الأول لازم لذات الله تعالى – عند الفلاسفة – فهو حاضر لديها ، والعلم به يكون علمًا بشىء حاضر ، فلا يحتاج إلى صورة تقوم بذاته تعالى .

ثم إن صور الكون كله مرتسمة فى هذا العقل ، وهو بمحتوياته حاضر لذات الله تعالى ، فلا يحتاج علم الله بالكون إلى شيء غير العقل الأول والصور المرتسمة فى العقل الأول .

وعلى هذا يكون الله عالمًا بالكون من غير أن ترتسم فى ذاته صورة شيء منه .

وهذا الحل كما قلت يتمشى على أصول الفلاسفة ، من غير أن يثير ما أثار غيره من مشاكل .

ولعل ما يمكن أن يتسرب إلى هذا الرأى من نقد ، إنما يتسرب إليه من طريق نقد الأصول الفلسفية التى ارتبط بها وانبنى عليها . تلك هى مسألة لزوم العقل الأول لله تعالى لزومًا لا يقبل الانفكاك ، وما يتأدى إليه ذلك من أن يكون الله تعالى محتاجًا إلى هذا العقل لكونه محل علومه .

ولن تطيب لهذا الرأى نفوس أولئك الذين لا يرون أن وجود المخلوقات قد ارتبط بالله ارتباطًا لا يقبل الانفكاك : فإن مثل هذا الارتباط حجر وتضييق يكبلان الله بقيود لا ضرورة إليها عندهم . ثم إن توقف علمه تعالى بالكائنات على وجود كائن آخر بجواره ، يجعله محتاجًا لهذا الكائن فى كماله ناقصًا بدونه .

وهكذا يبدو أن رأى نصير الدين الطوسى ، إذا كان قد تفادى

مشكلة قيام صور المعلومات بذات الله تعالى ، فقد جرنا إلى مشكلة أخرى ، لسنا نهون من أمرها فنقول : إنها أهون من المشكلة التى أثارها ابن سينا ، ولا نبالغ فنقول : إنها أخطر منها ، ولكنها على أية حال مشكلة تتطلب هى الأخرى حلا .

وإذا كان الفلاسفة الإسلاميون قد رأوا فى القول بأن لله صفات زائدة على ذاته ، كما يقول الأشاعرة ، خطرا ، لأنه يجعل الذات فى كمالها محتاجة إلى شىء غيرها ، برغم ما بين الذات وصفاتها من ارتباط .

فما بالهم إذا قال الطوسى إن علم الله بالكون متوقف على وجود العقل الأول ، وعلى ما يحتويه من صور علمية ؟ إن فى ذلك — بلا شك — من الشناعة أشد مما أنكروه .

وهكذا يبدو الأمر مشكلة عويصة ، ليس يسيرا على العقل حلها ، ولكنه يأبى إلا أن يتقحمها دون أن يكون مزودا بوسائل الخلاص منها .

أيها المتفلسفون : هل يدور بخلدكم أن فى وسع نملة صغيرة أن تنزل إلى قاع المحيط ، وتكتشف كل ما فيه ، وتتعرف جميع محتوياته ؟ أو هل يتسع خيالكم لتجويز أن ذبابة صغيرة ، تفترش أحد جناحيها ، إلى جانب جبال الهملايا لترفعها فوقه ثم تطير بها لتنزل عند جبال الإلب لتحملها على الجناح

الآخر لتطير بها جميعها إلى حيث تريد ؟

أيها المسرفون فى غرورهم بأنفسهم ، إن الله كائن غير محدود فى كمالاته ، فكيف يتأتى لقوة محدودة لم تدرك كنه نفسها بعدُ ، أن تدركه وتدرك كمالاته ؟

لقد أسرفوا على أنفسهم كل الإسراف أولئك الذين حسبوا أن العلم لا يمكن أن يكون إلا على وضع واحد ، هو أن ترتسم صورة العالم فى المعلوم ، فوجدوا أنفسهم بعد ذلك :

بين أن يصوروا علمه تعالى بالكون بقيام صور هذا الكون بذاته تعالى .

وبين أن يربطوا علمه به بقيام صوره فى واحد من مخلوقاته .

وبين أن يقولوا بقيام هذه الصور بأنفسها .

وبين أن ينفوا عنه العلم بالكون ، تخلصًا من كل هذه المآزق .

أيها المفكرون ليس فى الأمر ما يدعو إلى هذا التورط ، وإن العقل نفسه يفتح أمامكم بابًا للخلاص من هذا الضيق. إن العقل الذى يعجز عن معرفة نفسه يناديكم بأنه أشد عجزًا عن اكتناه حقيقة خالقه .

وجزى الله عن الإنسانية كل خير ، من نصحها فأخلص

لها النصح حيث قال : «تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا » .

وإن لنا فى خلق الله مجالا أى مجال ، للتفلسف العميق الخصب المثمر ؛ فموضوعه قريب المنال ، وخطوه مأمون العاقبة ، وتداركه ممكن ، وهو فى الوقت ذاته عمل غير عابث : لأن له فوائد وثمرات .

و إذا كنا نعجب ممن يدعى أن ذبابة تستطيع أن تحمل جبال الهملايا على واحد من جناحيها ، وجبال الإلب على الجناح الآخر ؛ وممن يدعى أن نملة تستطيع أن تغوص إلى أعماق المحيطات ، وأن تحيط بكل ما فى باطنها من أسرار ، وتكتشف ما بداخلها من مخبئات ، فأنا أشد عجبًا ممن يقول : إن الله حين يدرك السماء ، ترتسم صورة السماء فى ذاته ، كما ترتسم صورة الشيء الذى أمام المرآة فى المرآة .

رويدًا ، رويدًا ، أيها العقل الإنسانى ، إنك لم تنته بعد إلى رأى أكيد فى موضوع العلم الإنسانى ، وهل هو بارتسام صور ؛ أم بشيء غير ذلك . فإذا كنت لم تصل إلى رأى يقينى فى كيفية علمك ، فكيف تدعى الوصول إلى رأى يقينى فى كيفية علم الله ، ورحم الله امرأ عرف قدر نفسه .

• • •

أما مسألة البعث الجسمانى ، فلا سبيل إلى الشك فى أن ابن سينا ينكره ، والحجج التى يتذرع بها من يقف مثل هذا الموقف تدور حول أمرين :

أولهما : أن الكمال الإنسانى إنما هو فى العلم والمعرفة ، لا فى المأكل والمشرب ، ولا حاجة بالإنسان إلى الجسم ليعرف ؛ بعد أن يكون قد انتقل عقله من مرحلة العقل الهيولى إلى مرتبة العقل بالملكة .

وثانيهما : أن العقل والجسم متباينان ، فالجسم من ظلمة ، والعقل من نور ، ودوام مصاحبة الجسم للعقل معوق له ، وصارف له عن بلوغ كمالاته .

وما أرى الحديث فى هذه المسائل على وجه التحديد ، إلا مجازفة ليس لها ما يبررها ، فإن الحديث عن البعث حديث عما سيكون ، إنه ليس حديثًا عن شىء موجود محتجب عنا ، ولكنه حديث عن شىء غير موجود إطلاقًا .

وإنما سيوجد فيما بعد ، حديث عن مرحلة من مراحل تطور لهذا الكون كله ، ومن ذا الذى كان يستطيع أن يتكهن بأن حبة من القمح مثلا ، لو وضعت فى الأرض فى ظروف خاصة لخرج منها عود رفيع ذو أوراق خضراء مستطيلة تنتهى بعد عدة شهور بعنقود فيه عشرات من نوع الحبة التى وضعت فى الأرض ؛ لو أنه

لم ير ذلك قط ؟ ليسأل كل إنسان نفسه . هل كان فى وسعه أن يتكهن لحبة القمح بهذا المصير؟ أعتقد أن أشد الناس إيمانًا بالبعث، وأشد الناس إنكارًا له على السواء؛ كلاهما لايدعى أن ذلك كان فى وسعه ، وهل مصير الإنسان بعد الموت بالنسبة لنا نحن الذين لم نشاهد هذا المصير ، أهون من مصير حبة القمح التى يعجز البشر جميعًا أمام معرفة مصيرها . إن الفلسفة تستمد معرفة هذا المصير من معرفة البداية . لقد قررت الفلسفة أن الإنسان جسم وروح .

وأن الجسم مادة ، وأن المادة كثيفة مظلمة .

وأن الروح من نور ، وأن همها العلم والمعرفة .

وقررت أن الروح فى البداية بحاجة إلى الجسم لتساعدها حواسه المتصلة بالكون اتصالا مباشرًا : فتنقلها من حال الاستعداد الصرف للمعرفة ، إلى حال المعرفة بالفعل ، لكنها بعد ذلك تصبح فى غنى عن هذا الجسم الذى يصبح بعد أن يقدم كل ما يملك من عون ، معوقًا لا خير فيه .

وعلى هذا فالروح تصاحب الجسم إلى حد محدود ثم تتخلص منه ، والروح من جوهر لا يتفكك ولا يتحلل ، فهى لا تفنى .

هذه هى الأسس التى قامت عليها نظرية ابن سينا فى البعث ، وبالرغم من أن نظرية البعث ينظر إليها عادة على أنها من

نظريات علم ما بعد الطبيعة لكنها فى الواقع تقوم على أسس من نظريات طبيعية .

ونظريات علم الطبيعة كما وصلت إلى فلاسفة المسلمين ، لم تعد تُرضى رجال العلم فى عصرنا الحديث .

فنظريات العناصر الأربعة : الماءُ والنار والهواءُ والتراب ، لم تعد تُرضى أصحاب نظرية فلق الذرة .

ونظرية المادة الثقيلة الكثيفة المظلمة ، لم تعد ترضى أصحاب نظرية الانطلاق المادى السريع الذى يطوف حول محيط الكرة الأرضية فى دقائق .

ونظرية أن المادة والروح ضدان متنافران لم تعد ترضى أولئك الذين يروى عنهم بتراند رسل فى كتابه مشاكل الفلسفة ، أن المادة والروح ليسا أصلين متباينين ، ولكنهما توأمان لأصل واحد يجمع بينهما ، وهذا يعنى أنهما يشتركان فى كثير من الخصائص والصفات ، وأن صيرورة كل منهما عونًا للآخر أمر فى حدود الإمكان .

هذه هى نظريات العلم الطبيعى فى عصرنا الحاضر ، تختلف فى كثير من الأمر عن تلك التى كان يعرفها فلاسفة المسلمين ، ومن ذا الذى يستطيع أن يتكهن بما سيكون عند غيرنا من نظريات فى المستقبل ، إن العلم متطور ، والفكر الإنسانى متطور ، ومن يدرى فلعل المادة نفسها متطورة ، وأن ما يظهر منها وما ظهر ،

لم يكن كله سرًّا انكشف بعد تحجب ، وإنما كان بعضه تطويرًا ، وانتقالا بالمادة من حال إلى حال .

إن مكتشفات عصرنا أحق بأن تكسبنا مرونة فى الفهم ، وأن تجعل الإنكار والجحود آخر ما نلجأُ إليه ، إن تطوير الإنسان إلى أوضاع كثيرة أمر ممكن ، وما البعث إلا طور من هذه الأطوار الممكنة ، وإنكار ذلك ضيق فى الأُفق وجمود فى الفكر ، وغفلة عن أسرار الوجود التى يتكشف لنا منها كل يوم جديد . وما ينبغى أن تتسلط علينا كما تسلطت على ابن سينا نزعة استبدادية تجعلنا نرفض أن يكون العالم قد انطوى إلا على ما نعرف من أسرار ، أو أن يكون الله شيئًا غير ما يستطيع عقلنا إدراكه ، فإن ميزة العالم الحق هى المرونة ، واللجوء إلى حظيرة الإمكان حين تنبهم المسائل وتشكل الأُمور .

وأخيرًا ، فإن الأَمل يملؤنى أن سيفتح هذا الكتاب أمام قارئيه آفاقًا علمية فسيحة ، كتب الله لى ولهم التوفيق فى كل ما نحاول من أمر . وصلى الله وسلم على صفيه وحبيبه وآله وصحبه ومن تبعهم .

سليمان دنيا

الجيزة فى ١٩٥٧/٦/٢

الاشارات والتنبيهات

الطبيعيّات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

هذه إشارات إلى أصول ، وتنبيهات على جمل ، يستبصر بها من تيسر له ، ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه ، والتكلان على التوفيق .

وأنا أعيد وصيتى ، وأكرر التماسى ، أن يضن ، بما تشتمل عليه هذه الأجزاء ، كل الضن ، على من لا يوجد فيه ما اشترطه فى آخر هذه الإشارات * .

* أقول : إعلم أن هذين النوعين من الحكمة النظرية : أعنى الطبيعى والإلهى ، لايخلوان عن انغلاق شديد، واشتباه عظيم ؛ إذ الوهم يعارض العقل فى مأخذهما ، والباطل يشاكل الحق فى مباحثهما ؛ ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ، ومصادم الأهواء المتقابلة ، حتى لايرجى أن يتطابق عليها أهل زمان ، ولا يكاد يتصالح عليها نوع الإنسان.

والناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل ، وتمييز للذهن، وتصفية للفكر ، وتدقيق للنظر ، وانقطاع عن الشوائب الحسية ، وانفصال عن الوساوس العادية ؛ فإن من تيسر له الاستبصار فيهما ، فقد فاز فوزاً عظيما ؛ وإلا فقد خسر خسراناً مبيناً ؛ لأن الفائز بهما مترق إلى مراتب الحكماء المحققين ، الذين هم أفاضل الناس؛ والخاسر بهما نازل فى منازل المتفلسفة المقلدين ، الذين هم أراذل الخلق ؛ ولذلك أوصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كل الحفظ ، وأمر بالضن به كل الضن .

وأنا أسأل الله الإصابة فى البيان ، والعصمة عن الخطأ والطغيان، وأشترط على نفسى أن لا أتعرض لذكر ما أعتمده ، فيما أجده مخالفاً لما أعتقده ، فإن التقرير غير الرد ، والتفسير عن النقد .

والله المستعان ، وعليه التكلان .

النمط الأول

فى

تجوهر الأجسام

أقول : قال الفاضل الشارح :

[« النهج » الطريق الواضح ، و « النمط » ضرب من البسط . وإنما وسم أبواب المنطق بـ « النهج » وأبواب هذين العلمين بـ « النمط » لأن المنطق علم يتوصل منه إلى سائر العلوم ، فكانت أبوابه « أنهاجاً » ، وهذه مقصودة بذاتها ، فكانت « أنماطاً » .

وقال : « الجوهر » يطلق على الموجود لا فى موضوع ، وعلى حقيقة الشىء ذاته .

والتجوهر هو — بالمعنى الأول — صيرورة الشىء جوهراً ، — وبالمعنى الثانى — تحقق حقيقته .

فالمراد بتجوهر الأجسام ليس هو الأول ؛ لأنها ليست مما لا يكون جوهراً ، فيصير جوهراً ؛ بل هو الثانى ؛ فإن المطلوب تحقق حقيقتها : أهى مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، أم من المادة والصورة ؟] .

وأعلم أن هذا النمط يشتمل على مباحث ، بعضها طبيعية ، وبعضها فلسفية ؛ وذلك لأن المعلم الأول ابتدأ فى تعليمه بالطبيعيات التى هى أقدم الأشياء بالقياس إلينا ، وختم بالفلسفيات التى هى أقدمها فى الوجود ، بالقياس إلى نفس الأمر . متدرجاً فى التعليم من مبادئ المحسوسات ، إلى المحسوسات ، ومنها إلى المعقولات .

ولما كان موضوع الطبيعيات « الجسم الطبيعى » المتألف من المادة والصورة ، صارت مباحث المادة والصورة التى يبتنى عليها العلم ، مصادرات فيه ، ومسائل من الفلسفة الأولى ،

. . . .

وكانت هى أيضاً فى الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل أخرى طبيعية ، كنفى الجزء الذى لا يتجزأ ، وتناهى الأبعاد .

والشيخ أراد أن يبتدئ بالطبيعيات أيضاً ، ولكن بشرط أن يرفع منها هذه الحوالات — من أحد العلمين إلى الآخر — المقتضية لتحير المتعلم ، فلزمه أن يقصد الأبحاث المتعلقة بإثبات المادة والصورة وأحوالهما ، أولا . ولما قصدها لزمه أن يبين ما تبتنى تلك الأبحاث عليه ، من المسائل الطبيعية قبلها ، فوجب عليه أن يصدر الكلام بنفى الجزء الذى لايتجزأ ، لأنه آخر ما تنحل إليه مقاصده ، التى لا تبتنى على مسألة تقتضى حوالة أخرى ، وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين .

وقبل الخوض فى المقصود نقول : الجسم يقال بالاشتراك : على الطبيعى المعلوم وجوده بالضرورة ، وهو الجوهر الذى يمكن أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة : أعنى الطول ، والعرض ، والعمق .

وعلى التعليمى : وهو الكم المتصل ، الذى له الأبعاد الثلاثة .

والمراد ههنا هو الأول ، فإنه موضوع العلم الطبيعى . وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور :

أما أولا : فبأن الجوهر ليس جنساً لما تحته ، وأحال بيانه على سائر كتبه .

وأما ثانياً : فبأن قابلية الأبعاد ليست فصلاً ؛ لأنها لو كانت وجودية ، لكانت عرضاً ؛ إذ هى نسبة ما ، ويلزم من كونها عرضاً ، احتياج محلها إلى قابلية أخرى لها .

وأيضاً يلزم أن يكون الجسم متقوماً بالعرض .

والجواب عن الأول : أنه إنما أبطل كون الجوهر جنساً فى كتبه ، بأن أخذ مكان « الجوهر » ، « الموجود لا فى موضوع » وأبطل كونه جنساً ، وهو لازم من لوازم الجوهر ، ولا شك فى أن لازم الجنس لا يكون جنساً .

وعن الثانى : أنه أبطل كون قابلية الأبعاد فصلاً ، وهى ليست بفصل ؛ لأنها لاتحمل على الجسم ، بل الفصل هو القابل للأبعاد ، المحمول على الجسم ، وهو شىء ما ، من شأنه قبول الأبعاد .

. . . .

فظهر أنه فى هذا التزييف مغالط .

ثم أفاد أن الجسم :

[إما أن يكون مؤلفاً من أجسام مختلفة ، كالحيوان ؛ أو غير مختلفة ، كالسرير .

وإما مفرداً ، ولا شك فى أنه قابل للانقسام ، ولا يخلو :

إما أن تكون جميع الانقسامات الممكنة ، حاصلة بالفعل فيه ، أو لا تكون .

وعلى التقديرين : فإما أن تكون متناهية ، أو غير متناهية] .

قال : [فههنا احتمالات أربعة :

أولها : كون الجسم متألفاً من أجزاء لا تتجزأ متناهية . وهو ما ذهب إليه قوم من القدماء ، وأكثر المتكلمين من المحدثين .

وثانيها : كونه متألفاً من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية . وهو ما التزمه بعض القدماء ، والنظّام من متكلمى المعتزلة .

وثالثها : كونه غير متألف من أجزاء بالفعل ، لكنه قابل لانقسامات متناهية ، وهو ما اختاره محمد الشهرستانى فى كتاب له سماه بـ « المناهج والبيانات » هكذا قال الفاضل فى كتابه الموسوم بـ « الجوهر الفرد » .

ورابعها : كونه غير متألف من أجزاء بالفعل ، لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب إليه جمهور الحكماء ، ويريد الشيخ أن يثبته] .

وأما الجسم المؤلف ، فسيجىء القول فيه ، إن شاء الله تعالى .

الفصل الأول

وهم وإشارة *

(١) من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل (٢) تنضم عندها أجزاء غير أجسام، تتألف منها الأجسام، وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام: لا كسرًا، ولا قطعًا، ولا وهمًا، ولا فرضًا؛ وأن الواقع منها فى وسط الترتيب: يحجب الطرفين عن التماس.

---

* قال الفاضل الشارح: [إن الشيخ يريد « بالوهم » فى هذا الكتاب المذهب الباطل، أو السؤال الباطل، وذلك لأن العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم إياه، فتسمية الرأى الباطل بـ « الوهم » تسمية المسبب باسم السبب مجازاً. وقد مرّ أنه يسمى الفصل المشتمل على حكم يحتاج فى إثباته إلى برهان بـ « الإشارة »، والفصل المشتمل على حكم يكفى فى إثباته تجريد الموضوع والمحمول من اللواحق، أو النظر فيما سبقه من البراهين بـ « التنبه »].

ولما أراد فى هذا الفصل إبطال الرأى الأول من الأربعة المذكورة، عبر عنه بـ « الوهم »، وعن إبطاله بـ « الإشارة ».

(١) قوله: « كل جسم ذو مفاصل » قضية. والجسم هو الطبيعى المذكور. والمفاصل هى المواضع التى ينفصل ويتصل الجسم عندها. وهى مواضع بأعيانها — عند مثبتى الجزء — لا يمكن أن ينفصل الجسم عند غيرها، شبهها بمفاصل الحيوان، وسماها باسمها.

(٢) أقول: ذكر للأجزاء أحكاماً أربعة:

أولها: أنها ليست بأجسام.

والثانى: أن الأجسام تتألف منها.

(٣) ولا يعلمون أن الأوسط. إذا كان كذلك ، لقى كلٌّ واحد

والثالث : أنها لا تقبل الانقسام أصلا .

والرابع : أن الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس .

وهذه أحكام مسلمة من أصحاب هذا الرأى أورد الأول منها : تقريراً لمذهبهم ؛ والباقية ، تمهيداً لما يناقضهم به ، على ما ينبغى أن يفعله ناقضوا الأوضاع .

وفى الحكم الثالث ، أشار إلى وجوه الانقسامات الممكنة ، وهى ثلاثة ، وذلك لأن الأجسام :

إما أن تقبل الانفكاك والتشكل بعسر ، كالأشياء الصلبة ، أو بسهولة ، كالأشياء اللينة .

وإما أن لا تقبل ، كالفلك عند الحكماء .

وقد ينقسم الأول بالكسر ، والثانى بالقطع ، والثالث بالوهم والفرض .

والفائدة فى إيراد الفرض ، أن الوهم ربما يقف ؛ إما لأنه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره ، أو لأنه لا يقدر على الإحاطة بما لا يتناهى ؛ والفرض العقلى لا يقف ، لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير ، والمتناهى وغير المتناهى .

والعبارة عنها فى النسخ مختلفة ، فنى بعضها هكذا : [لا كسراً ، ولا قطعاً ، ولا وهماً ، وفرضاً] .

وفى بعضها بحذف لفظة « لا » عن « القطع » ، وفى بعضها بإثباتها أيضاً فى الفرض . والأول أصح ؛ لأنه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية فى موضع من الكتاب .

(٣) أقول : هذا ابتداء شروعه فى النقض ، وإنما أخذه من الحكم الرابع . وبيانه : أن الأوسط الحاجب للطرفين عن التماس ، لا يخلو إما أن لا يلاقى الطرفين ، أو يلاقيهما . فإن لاقاهما ، فإما بالأسر ، أو لا بالأسر[١] .

فهذه أقسام ثلاثة :

والأول : ينافى كونه حاجباً لهما ، وأيضاً يناقض الحكم الثانى ، وهو تأليف الأجسام من هذه الأجسام ، لأن التأليف لا يتصور إلا بعد ملاقاة الأجزاء .

---

(١) يعنى « بكله » أو « لا بكله » .

من الطرفين منه شيئًا غير ما يلقاه الآخر ، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره .

(٤) وأنه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلته للموسط. حتى يكون مكانهما ، أو حيِّزُهما ، أو ما شئت فسمِّه ، واحدًا ؛ لم يكن له بدٌّ من أن ينفذ فيه .

والثانى : أيضاً ينافى كونه حاجباً لهما عن التماس ، وأيضاً يقتضى تداخل الأجزاء؛ وهو محال فى نفسه ، ومناقض للحكم الثانى ، ومع جميع ذلك ، مستلزم للمطلوب ، كما سيأتى .

والثالث : يقتضى التجزئة .

والشيخ لم يذكر القسم الأول والثانى أولا ، وهما أن لا يلاقى الطرفين ، أو يداخلهما . لأن الخصم لم يذهب إليهما ، فبادر إلى ذكر القسم الثالث ، الذى يفيد النقض بقوله : [لقى كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر] .

وقد تمت بذلك حجته على الخصم .

ثم رجع بعد ذلك إلى إثبات القسم الثالث ، بإبطال نقيضه ، المشتمل على القسمين المتروكين ، أعنى الأول والثانى ، فكان نقيضه قولنا : [ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الأوسط شيئاً غير ما يلقاه الآخر] .

وهو يصدق مع عدم الملاقاة ، ومع الملاقاة بالأسر ، ثم ترك الأول ؛ لأن إحالته أظهر ، وصرح برفع الثانى بقوله : [وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره] وإنما خصه بالذكر ؛ لأنه مذهب لبعضهم كما سيأتى ذكره ، ولأنه مع إحالته مستلزم للمطلوب.

وإنما رجع إلى إثبات القسم الثالث — مع أن المناقضة قد تمت — لأنه لا يريد الاقتصار على نقض الحكم ، بل يقصد إبطال هذا الرأى فى نفس الأمر ؛ فالواجب عليه أن يبطل جميع الاحتمالات ، وإن لم يذهب إليها ذاهب .

(٤) أقول : يريد بيان حال القسم الثانى ، وهو القول بالمداخلة ، ففسره أولا ، باتحاد المكانين والحيِّزين .

(٥) فيلقى غير ما لقيه . والقدرُ الذى لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة .

وأعلم أن المكان — عند القائلين بالجزء — غير الحيز ؛ وذلك لأن المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوى، وهو ما يعتمدعليه المتمكن، كالأرض للسرير ، و« الاعتماد » عندهم هو ما يسمه الحكيم [ميلا] .

وأما « الحيز » عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز ، الذى لو لم يشغله لكان خلاء ، كداخل الكوز للماء .

وأما عند الشيخ والجمهور من الحكماء ، فهما واحد ، وهو : [السطح الباطن ، من الجسم الحاوى ، المماس للسطح الظاهر من المحوى] .

فلما لم تكن المنازعة فيه مفيدة ههنا ، وكان المفهوم من المكان أو الحيز المذكور ، معلوماً غير محتاج إلى البيان ، أشار إليه بقوله : [مكانهما أو حيزهما ، أو ماشئت فسمه] لئلا يناقش فى العبارة .

والمعنى : أن الطرف ، لو جوز مجوز أن يداخل الوسط ، فلابد من أن ينفذ فى الوسط .

(٥) أقول : أى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ ، والقدرُ الذى لقيه حال المماسة قبل النفوذ ، دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة.

والمراد بيان مغايرة الملاقى فى الحالين من الجانبين ؛ فإنه يقتضى قسمة الوسط بقسمين.

ويمكن أن يفهم من قوله [فيلقى غير ما لقيه] أنه يلقى حال النفوذ فى الوسط ، قبل تمام المداخلة ، غير ما لقيه حال المماسة ، قبل النفوذ ، والقدرُ الذى لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة ، وهو اللقاء المتوهم للمداخلة ، وذلك يقتضى قسمة الوسط بثلاثة أقسام .

والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ، ثم طعن فيه بأن « هذا البيان إقناعى لا برهانى».

وأقول : هذا التفسير يقتضى أن يكون للنفوذ ، الذى هو حركة ما ، أول ، وهو حال المماسة ؛ ووسط ، وهو الحال الذى بعد المماسة وقبل تمام المداخلة ؛ وآخرُ ، وهو حال تمام المداخلة .

وهذا إنما يصح على رأى نفاة الجزء ، وهو أن تكون الحركة متصلة فى ذاتها ، قابلة

(٦) واللقاءُ المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقى الوسط. ملاقيًا للطرف الآخر ملاقاة الوسط. له ، وأن لا يتميز فى الوضع ؛

للانقسامات ، وإثباته مبنى على نفى الجزء ، ولا يصح على رأى مثبتيه ، فإن المتحرك لا يمكن أن يلاقى بالحركة الواحدة ، عندهم ، شيئاً منقسماً ، فلا يكون للنفوذ فى الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة ، وملحوق بأخرى .

فإذن هذا الكلام ، على التفسير الثانى ، لا يكون إقناعيًّا ، بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب .

(٦) أقول : أى المداخلة التامة تقتضى أن يكون الطرف الملاقى للوسط ، بعينه ، ملاقياً للطرف الآخر المداخل إياه ، فإنهما متلاقيان بالأسر ، وحينئذ يرتفع الامتياز فى الوضع بين المتداخلين.

والوضع ههنا هو : [كون الشىء بحيث يشار إليه إشارة حسية] وذلك لأن الإشارة الحسية إلى أحدهما ، تكون بعينها إشارة إلى الآخر ، إذ لا فراغ عن لقائه . وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيبٌ ووسطٌ وطرفٌ ـ أى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ـ ولا ازديادُ حجم ـ أى يناقض الحكم الثانى أيضاً ـ فإن كان شىء من ذلك ـ أى إن كان أحد الحكمين المذكورين صحيحاً ـ لم تكن الملاقاة بالأسر ، وحينئذ يناقض الحكم الثالث ، فينقسم الجزء .

والحاصل : أن تجويز المداخلة يناقض الأحكام الثلاثة المذكورة جميعاً .

وتلخيص هذا الكلام : أن القول بالأجزاء يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء :

إما امتناع ملاقاتها ، أو ملاقاتها بالكل ، أو بالبعض .

وذلك يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء :

إما امتناع تألف الأجسام منها .

أو عدم امتيازها فى الوضع .

أو تجزئتها .

وهذه محالة ، فالقول بها محال .

فهذا تقرير هذه الحجة .

إذ لا فراغ عن لقائه ، فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط. وطرف ، ولا ازدياد حجم ؛ فإن كان شيء من ذلك ، لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالأسر : بل بقى فراغ وانقسم ما يتلاقى*

* والفاضل الشارح أورد من حجج مثبتى الأجزاء معارضة لها ، وهى : أن الحركة موجودة غير قادرة ، وتنقسم إلى ما مضى ، وإلى ما يستقبل — وهما غير موجودين — وإلى ما فى الحال . ولولا وجوده؛ لما كانت الحركة موجودة ، وهو إن انقسم لم يكن جميعه موجوداً ، لكونه غير قار ، فإذن لاينقسم ، ولا ينقسم ما يقطعه المتحرك من المسافة ، وإلا لانقسم ما فى الحال من الحركة ، فهو إذن جزء لا يتجزأ ، وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير ، على ما سيأتى ، إن شاء الله تعالى .

الفصل الثانى

وهم وإشارة

(١) ومن الناس من يكاد يقول بهذا التـأليف، ولكن من أجزاء غير متناهية .

(١) أقول : يريد إبطال الاحتمال الثانى ، المنسوب إلى النظّام وغيره، من الاحتمالات الأربعة المذكورة .

وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ، ولم يقدروا على ردها ، أذعنوا لها ، وحكموا بأن الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى ، لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود فى الشىء بالقوة ، وبين ما هو موجود فيه مطلقاً ؛ فظنوا أن كل ما يمكن فى الجسم من الانقسامات التى لا تتناهى ، فهو حاصل فيه بالفعل ، فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الأجزاء صريحاً

وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ما لا يكون حاصلا فى الجسم من الانقسامات ، فهو لا يمكن أن يحصل فيه .

ثم إنهم معترفون بوجود كثرة فى الجسم ، وأن الكثرة إنما تتألف من الآحاد ، وأن الواحد — من حيث هو واحد — لا ينقسم .

فإذن قد تحصل من أقوالهم مقدمتان هما : أن الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة . وكل ما يشتمل عليه الجسم ، ولا يكون منقسما ، فإنه لا يقبل القسمة .

فينتج : فالجسم يشتمل على أشياء لا تقبل القسمة .

وهذا هو القول بالجزء الذى لا يتجزأ ، وقد لزمهم وإن لم يصرحوا به . إلا أن القائلين به ، يقولون بأجزاء متناهية ، وهؤلاء يذهبون إلى ما لا يتناهى ؛ فهؤلاء كادوا أن يقولوا بهذا التأليف ، ولكن من أجزاء غير متناهية .

قيل : وقد تناظر الفريقان، فلما ألزم أصحابُ المذهب الأول، أصحابَ هذا المذهب، وجوبَ وقوع قَطع مسافة محدودة فى زمان غير متناه ، ارتكبوا القول بـ « الطفرة » .

(٢) ولا يعلم أن كل كثرة - كانت متناهية أو غير متناهية - فإن الواحد والمتناهى ، موجودان فيها.

(٣) فإذا كان كل متناه يؤخذ منها ، مؤلفًا من آحاد ليس

ولما ألزموهم أيضاً وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى ، غير متناه فى الحجم، جوزوا « تداخل الأجزاء » .

ولما ألزم هؤلاء أصحابَ المذهب الأول تجزئةَ الجزء القريب من مركز الرحى، عند حركة الجزء البعيد ، وقطعَه مسافة مساوية لجزء واحد، لكون القريب أبطأ منه ؛ ارتكبوا القول بـ « سكون البطىء » فى بعض أزمنة حركة السريع ، ولزمهم من ذلك القول بـ «انفكاك الرحى » عند الحركة .

فاستمر التشنيع بين الفريقين بـ [الطفرة] و [تفكك الرحى] .

على ما هو المشهور .

(٢) أقول : قال الفاضل الشارح : [الكثرة تقع بالاشتراك : على العدد نفسه ، وعلى ما يكون بالقياس إلى قلة ما ، والأولى من مقولة « الكم »

والثانية من مقولة « المضاف » والواحد على التقديرين موجود فيها .

أما المتناهى إن أراد به المتناهى فى المقدار ، فلا يكون موجوداً فى كل كثرة ؛ لأن الكثرة تقع على المجردات أيضاً .

وإن أراد به المتناهى فى العدد فلايكون موجوداً فى كل كثرة حقيقية ؛ لأنه لا يكون موجوداً فى الاثنين ، إذ لا عدد أقل منه ؛ لكنه يكون موجوداً فى كل كثرة إضافية ، لأن الاثنين ليس بكثرة إضافية ، فإذن ينبغى أن تحمل الكثرة على الإضافية ، حتى يستقيم الكلام] .

أقول : هذه مؤاخذة لفظية قليلة الفائدة ؛ إذ المقصود واضح .

(٣) أقول : تقريره : كل عدد متناه من الكثرة ، إذا أخذ مؤلفاً ، فلا يخلو :

١٠ أن لايكون حجم ذلك المجموع ، أزيد من حجم الواحد ، أو يكون :

وهذان قسمان .

والشيخ أشار إلى إبطال القسم الأول ، بأن التأليف ، على ذلك التقدير ، لا يكون

له حجم أزيد من حجم الواحد ؛ لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار، بل عسى العدد .

(٤) وإن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد ؛

مفيداً للمقدار ؛ وذلك لأن الحجم لا يزداد به .

ثم قال : [بل عسى العدد]

أى بل عساه لا يفيد العدد أيضاً . ولم يقل : [بل العدد]

قال الفاضل الشارح : [وذلك لوقوع الظن بأنه يفيد زيادة العدد ؛ وإن لم يكن يفيد زيادة المقدار .

وفى التحقيق ليس يفيدها أيضاً ؛ لأن الأجزاء إذا كان مقدارها مساوياً لمقدار الواحد منها ، يكون فى حيز الواحد ، وحينئذ يستحيل أن يقع الامتياز بينها بنفس الحجمية ، أو بشيء من لوازمها — إذ لا يختلف الحجم — ولا بشيء من العوارض ؛ لأنها متساوية النسبة إلى جميعها . وإذ لا امتياز أصلا ، فلا تعدد ؛ إلا أن الشيخ لما لم يكن محتاجاً إلى هذا البيان ، لم يجزم بالنفى والإثبات ، بل بنى الأمر على التجويز] .

وأقول : عدم الامتياز فى الوضع ، لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض ؛ فإن النقط التى هى أطراف أنصاف أقطار الدائرة ، تجتمع عند المركز ؛ بحيث لا تمايزِ فى الوضع .

وتختلف أحوالها العارضة ، بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ، وتكون متعددة بتلك الاعتبارات .

والحق فى ذلك : أن التعدد من لواحق التغاير ، والتغاير قد يكون عقلياً ، وقد يكون وضعياً ، وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعى دون العقلى ، فيرتفع التعدد الوضعى دون العقلى ؛ فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز .

(٤) هذا هو القسم الثانى من القسمين المذكورين ، وأراد أن يؤلف من كثرة متناهية جسماً ذا طول وعرض وعمق ، وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الأجزاء ، وإنما يتأتى بإضافة بعض الأجزاء إلى بعض ، فى الجهات الثلاث ، حتى يصير المؤلف طويلا عريضاً عميقاً ، فيكون جسما ، وقوله : [حتى كان حجم فى كل جهة ، فكان جسم] أى حصل حجم فى كل جهة فحصل جسم ؛ وإنما قال ذلك ؛ لأن الجسم لا يطلق

وأمكنت الإضافات بينها فى جميع الجهات ، حتى كان حجم فى كل جهة ، فكان جسم .

(٥) كانت نسبة حجمه إلى حجم الذى آحاده غير

إلا على المتصل فى الجهات الثلاث ، والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما ، ممانع لأن يدخل فيه آخر مثله .

قال الفاضل الشارح :

[ينبغى أن تضمر فى المتن ، لفظة* ، وذلك أن يقال :

« وأمكنت الإضافات بينها وبين غيرها فى جميع الجهات »

ولعل هـــذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ ، أو الناسخ ، أو حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها] .

أقول : ليس إلى هذا الإضمار احتياج ؛ لأن « الهاء » فى قوله : [وأمكنت الإضافات بينها] .

لا تعود إلى الكثرة ، بل تعود إلى الآحاد التى يعود إليها الضمير فى قوله : [منها]

والتأليف بين الآحاد إنما يحصل بالإضافات بينها فى الجهات ، لا أن يفرض أولا* تأليف للكثرة الأولى فى جهة ، ثم يحتاج لتأليف فى الجهات الأخر إلى غير تلك الكثرة ، .

وكأن الفاضل الشارح فسر الإضافة بالنسبة ، وفهم من إمكان الإضافات ، إمكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية ، وبين المؤلف من غير المتناهية ، فى جميع الجهات ؛ وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك : [حتى كان حجم فى كل جهة] .

فإن النسبة إنما تكون بعد صيرورتها جسما ، لا قبلها .

والأصوب أن تفسر الإضافة بضم بعض الأجزاء إلى البعض كما ذهبنا إليه .

واعلم أن الشيخ لو اقتصر على هذا القدر ، لكفاه فى مناقضة القائلين بأن كل جسم يتألف مما لا يتناهى ؛ وذلك لأن الجسم الذى ألفه ، قد تألف مما يتناهى . لكنه لم يقنع بذلك ، بل قصد بيان أن الأجسام المتناهية المقادير ، لا تتألف مما لا يتناهى أصلا .

(٥) أقول : هذا تال لقوله : [إن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد.. إلى قوله : فكان جسم] .

متناهية ، نسبة متناهى القدر إلى متناهى القدر .

(٦) لكن ازدياد الحجم ، بحسب ازدياد التأليف ، والنظم ، فتكون نسبة الآحاد المتناهية ، إلى الآحاد غير المتناهية ، نسبة متناه إلى متناه ، وهذا خلف محال .

والجميع متصلة شرطية .

وذهب الفاضل الشارح إلى أن قوله : [فكان جسم ، كان نسبة حجمه إلى حجم الذى آحاده . . . إلى قوله : متناهى القدر] .

قضية واحدة ، موضوعها الجسم ، ومحمولها قضية أخرى ، هى قوله : [كان نسبة حجمه نسبة متناهى القدر] .

ولفظة : [كان] .

رابطة ، والمجموع تال للمقدم المذكور .

والأظهر ما ذكرناه .

وتقرير الكلام أن يقال : إن كان حجم الأجزاء المتناهية أزيد من حجم واحد منها ، وحصل من تأليفها فى الجهات ، جسم ؛ كان نسبة ذلك الجسم إلى جسم آخر ، متناهى القدر ، مؤلف من أجزاء غير متناهية ؛ نسبة شىء متناهى القدر ، إلى شىء متناهى القدر .

وأعلم أنه لم يعتبر النسبة بين المؤلّف من الأجزاء المتناهية ، وبين سائر الأجسام ، إلا بعد أن صيره جسماً ، وذلك لأن النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد ، كالجسم والسطح ، والخط ، مثلاً .

(٦) أقول : هذا استثناء لنقيض تالى المتصلة المذكورة ، يريد به إنتاج نقيض المقدم.

وصورة القياس هكذا : لو كان الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى ، لكان حجم المؤلف من عدد يتناهى ، من جملة ما لا يتناهى ، إما أزيد من حجم الواحد ، أو ليس بأزيد منه .

والثانى : باطل ، لأنه لا يفيد زيادة المقدار .

الفصل الثالث

تنبيه

(١) أليس إذا أوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفًا من مفاصل غير متناهية . وأنه ليس يجب أن يكون لكل

والأول : أيضاً باطل . لأنه لو كان حقًّا . لكان نسبة حجم المؤلَّف من عدد يتناهى فى الجهات الثلاث . إلى حجم الجسم المؤلَّف مما لا يتناهى . نسبة متناه إلى متناه . لكنها كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء ، فنسبة متناه إلى متناه ، كنسبة متناه إلى غير متناه . هذا خلف محال ، فليس الأول حقًّا .

وإذا بطل القسمان ، بطل المقدم ، وهو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى .

(١) لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ — سواء كانت متناهية أو غير متناهية — ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة فى الجسم المفرد بل ثبت أن بعض الأجسام غير منقسم بالفعل . مع كونه قابلا للانقسام ، فهذا هو المطلوب فى هذا الفصل ، وسماه [تنبيهاً] لعدم الاحتياج فيه إلى برهان زائد على ما تقدم .

وإنما أورد القضية الأولى مهملة — وهى أن يكون الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً — ولم يقل : [كل جسم] .

لأن الثابت بالبرهان فى الفصل الثانى هو : أن الأجسام المتناهية الأقدار . لا يجوز أن تكون متألفة مما لا يتناهى ، فقط . ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر . لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه . فلما لم يبين امتناع وجوده بعد . لم يحكم بذلك كليًّا . ولم يحكم أيضاً جزئيًّا . لئلا يوهم كذب الكلية . فأهملها ، وسيصير الحكم — بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناه القدر — كليًّا .

قال الفاضل الشارح : [إنه قال فى القضية الأولى :

« لا يجوز أن يكون » .

جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل ، فقد أوجب إمكان وجود جسم . ليس لامتداده مفاصل .

الذى هو فى قوة قولنا :

« يجب أن لا يكون » .

وفى الثانية : « ليس يجب أن يكون » : وذلك لأن تركب الجسم من أجزاء غير متناهية . ممتنع أن يكون . ومن المتناهية غير ممتنع ، فلا جرم حكم فى الأولى بالامتناع . وفى الثانية بالإمكان العام) .

أقول : إنه لم يقل فى الثانية : [لا يجب تركب الجسم من أجزاء متناهية مطلقاً] بل قال : [لا يجب تركبه من الأجزاء المتناهية التى لا تتجزأ] ، ويدل عليه قوله :

[. . . إلى ما لا ينفصل] .

وقد بان امتناع تركبه منها . فكان الواجب إذن أن يقول فى هذا القسم أيضاً :

[يجب أن لا يكون] .

والصواب أن يقول : إنه لما قال « فى الفصل الثانى » :

[ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف] : فكأنه قال :

[ومن الناس من يجوّز هذا التأليف] : ثم لما أبطله أورد ههنا نقيض ذلك . وهو الحكم بأنه لا يجوز .

ولما قال فى الفصل الأول [من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل] أى يزعم : [أنه يجب] فلما أبطله ، أورد ههنا نقيضه وهو الحكم : [بأنه لا يجب] .

وبالجملة : فالقضية الأولى مهملة كما مر ، والثانية جزئية ، لأن قوله :

[ليس يجب أن يكون لكل جسم . . .] .

فى قوة قولنا : [ليس يجب أن يكون لبعض الأجسام] ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا ، وهو قوله : [فقد أوجب إمكان وجود جسم . . . .] .

وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا .

وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا . وهو أن : امتناع حصول الانقسامات التى لا تتناهى بالفعل . يقتضى الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب . فلم قال الشيخ : [فقد أوجب إمكان وجود جسم] ؟

(٢) بل هو فى نفسه كما هو عند الحس .

(٣) لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه . بل يجب أن يكون قابلا للانفصال .

ووقوع المفاصل : إما بفك وقطع . وإما باختلاف عرضين قارين فيه ، كما فى البلقة . وإما بوهم وفرض . إن امتنع الفك لسبب •

ولم يقل : [فقد أوجب وجود جسم] ؟

وأجاب عنه : [بأن هذا الإمكان يحتمل أن يكون عامًّا ، وأيضاً إن كان خاصًّا فقوله صحيح ؛ وذلك لأن الممتنع هو حصول جميع الانقسامات . أما حصول كل واحد منها ، فليس بواجب ولا ممتنع . فإذن ليس فى الوجود جسم معين يجب أن يكون عديم المفاصل ، إلا لمانع خارجى كالفلك] .

أقول : والأظهر أنه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركباً من الأجزاء ، لزمه إمكان كونه غير مركب ، ولذلك ذكر « الإمكان » .

(٢) الحس يحكم باتصال الجسم . وإثباتُ المفاصل – على ما ذهب إليه الفريقان – أمرٌ عقلى غير محسوس . فلما بطل ذلك ، صح كون الجسم متصلا فى نفس الأمر ، كما هو عند الحس .

(٣) أى الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال ، ليس مما لا ينفصل بوجه . بل يجب أن يكون قابلاً للانفصال ، لما مر فى الفصل الأول .

وأسباب وقوع المفاصل لا يخلو عن الثلاثة المذكورة فى الكتاب :

لأن الانفصال : إما أن يكون مؤدياً إلى الافتراق ، أو لا يكون .

والثانى : إما أن يكون فى الخارج أو فى الوهم .

مثال الأول : ما بالفك والقطع .

ومثال الثانى : ما باختلاف عرضين .

ومثال الثالث : ما بالوهم .

الفصل الرابع

تذنيب

(١) أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة ، وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة — لا سيما الوهمية — لا يقف إلى غير النهاية ؟

وهذا باب لأهل التحصيل فيه إطناب ، والمستبصر يرشده القدر الذي نورده .

---

(١) أقول : لما أبطل الاحتمالين من الأربعة المذكورة ، بقى الحقُّ ، أحدُ الآخرين : فأشار ههنا إلى بطلان أحدهما بقوله : [وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة — لا سيما الوهمية — لا يقف إلى غير النهاية] .

وتعين الرابع الذى هو مذهب الجمهور من الحكماء .

ووجوه القسمة هي الثلاثة المذكورة . وإنما قال : [لا سيما الوهمية] .

لأن البرهان المذكور فى الفصل الأول لا يفيد إلا القسمة الوهمية .

وسمى الفصل « تذنيباً » لأن هذا الحكم فرع على ما تقدم .

قوله : [وهذا باب . . . . إلخ] .

أى مسألة الجزء الذى لا يتجزأ ، وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان . فإن أهل العلم قد أطنبوا الكلام فيها ، والمستبصر يرشده القدر الذى نورده ، أى فى هذا الكتاب . وفى بعض النسخ : [القدر الذى أوردناه] .

الفصل الخامس

تنبيه

(١) إنك ستعلم أيضاً – مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية – أن الحركة عليها . أو زمان تلك الحركة . كذلك ؛ وأنه لا يتألف أيضاً – مما لا ينقسم – حركةٌ ولا زمانٌ .

---

(١) قد حصل من المباحث المذكورة أن الجسم الطبيعي متصل في نفسه ، قابل للقسمة إلى غير النهاية . ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي – التي هي الجسم التعليمي ، الذي يدل على مغايرته للطبيعي ، تبدلُه في الجسم الواحد ، بحسب تبدل أشكاله – أيضاً كذلك . ولزم من ذلك كون السطوح – التي بها تنتهي الأجسام ؛ والخطوط التي بها تنتهي السطوح – أيضاً كذلك .

وجميع ذلك – أعني الأجسام التعليمية ، والسطوح ، والخطوط – يسمى مقادير .

فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضاً بقوله [من حال احتمال المقادير . . .] إذ لم يقل [من حال احتمال الأجسام] ولم يذكرها تصريحاً ؛ لأنه لم يبين وجودها بعد .

ثم نبه أن حكم المتصلات غير القارة ، كالحركة والزمان . حكم المتصلات القارة ؛ وذلك لتطابقهما في العقل ؛ فإن الحركة في مسافة . تنقسم بانقسامها . وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها .

فإذن لا حركة مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ ، ولا زمان . ويتبين من ذلك أن قسمة الحركة والزمان . إلى ماض ومستقبل وحال ، لا تصح ؛ لأن الحال حد مشترك ؛ هو نهاية الماضي ، وبداية المستقبل . والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون أجزاء لها ، وإلا لكان التنصيف تثليثاً . بل هي موجودات مغايرة – لما هي حدوده – بالنوع .

فإذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على إثبات الجزء .

الفصل السادس

إشارة

(١) قد علمت أن للجسم مقدارًا ثخينًا متصلا .

---

(١) المقصود من هذا الفصل إثبات « الهيولى » للجسم .

فـ« المقدار » بحسب اللغة ، هو الكمية ، وبحسب الاصطلاح هو : الكمية المتصلة التى تتناول الجسم ، والسطح ، والخط .

و « الثّخَن » : اسم لحشو ما بين السطوح ، والأمر الذى يقابله « رقة القوام » .

فالثخين يدل بالاشتراك : على ما هو ذو حشو بين السطوح ، وهو فصل للجسم التعليمى ؛ وعلى ما يقابل الرقيق من الأجسام .

والمراد ههنا ، المعنى الأول .

و « الاتصال » يدل على معنيين .

أحدهما : صفة لشىء لا بقياسه إلى غيره : وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء تشترك فى الحدود . والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل « الكم » وعلى « الصورة الجسمية » المستلزمة لـ « الجسم التعليمى » .

وقد يقال لـ « الجسم التعليمى » — عند ما يطلق « المتصل » على « الصورة الجسمية » — « اتصال » أيضاً .

وقد يقال لهذه الصورة أيضاً « اتصال وامتداد » بالمجاز . ويقال للجسم بحسب ذلك « متصل » .

وثانيهما : صفة لشىء بقياسه إلى غيره ، وهو أيضاً بمعنيين :

أحدهما : كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر . ويقال لذلك المقدار : إنه متصل بالثانى ، بهذا المعنى .

والثانى : كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر . ويقال لذلك الجسم إنه متصل بالثانى بهذا المعنى .

. . . .

والاسم كان بحسب اللغة للذى بالقياس إلى الغير ، فنقل بحسب الاصطلاح إلى الأول.

ولما تقرر هذا فنقول : « المقدار » فى قول الشيخ : [مقداراً ثخيناً متصلا] .

ينبغى أن يحمل على اللغوى لئلا يتكرر المتصل ، و « الثخين » على ما هو فصل « الجسم التعليمى » ، و « المتصل » على ما هو « فصل الكم المتصل » .

وحينئذ يكون المجموع هو « الجسم التعليمى » لأنه كمية متصلة ثخينة .

وإنما قدم « الثخين » ؛ لأنه أعرف ؛ فإن القائلين بالجزء : يعترفون بثخانة الجسم ، ولا يعترفون باتصاله .

وتقديم الأعرف فى الأقوال الشارحة ، أولى .

والمقدار الثخين المتصل — أعنى الجسم التعليمى — هو غير الجسم الطبيعى : كما مر ؛ وذلك لأنه يتبدل فى الجسم الواحد ، بتبدل أشكاله ، كالشمعة التى تُجعل تارة كرة ، وتارة مكعباً مثلا ؛ فهو أمر عارض للجسم .

ويكون معنى قول الشيخ : [قد علمت ... إلخ] .

أن للجسم الطبيعى شيئاً هو الجسم التعليمى .

وإنما قال : [قد علمت ذلك] مع أن إثبات « الجسم التعليمى » غير مذكور فى الكتاب ؛ لأنه أثبت بالبرهان كون الجسم متصلا فى نفسه ، كما هو عند الحس ؛ وكان كونه ذا كمية وثخانة ، أمراً بيناً غير متنازع فيه ، ولا محتاج إلى برهان .

ومجموع هذه المعانى — أعنى كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال — هو كونه ذا جسم تعليمى . فإذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم .

فإن قيل : بم يعرف أن الجسمية شىء مغاير لهذه الأمور ؛ فإنه ما لم يُعرف مغايرته لها ، لم يمكن إثباتها له ؟ قلنا : كونه موجوداً لا فى موضع — أعنى جوهريته — أوضح شىء له ، وهو مغاير لهذه الأمور . وكونه شيئاً من شأنه أن يكون ذا جسم تعليمى ، أمر غير جوهريته ، وهو فصله الذى يتحصل به جوهريته .

(٢) وأنه قد يعرض له انفصال وانفكاك .

(٣) وتعلم أن المتصل بذاته ، غير القابل للاتصال والانفصال ، قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين .

---

(٢) الانفصال أعم من الانفكاك ، كما مر ذكره .

قال الفاضل الشارح : [احترز بلفظة « قد » المفيدة لجزئية الحكم ، عن الأفلاك] .

وأقول : هذا غير مستقيم ؛ لأن الأفلاك قد يعرض لها الانفصال بأحد معانيه — أعنى الوهمى — ولأجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما يجيء بيانه ..

فالصواب أن يقال : إنه جعل الحكم جزئيًّا ، لأن بعض الأجسام — من الفلكيات وغيرها — غير منفصل ، لا لكونه غير قابل الانفصال ، بل لعدم أسباب الانفصال الخارجى فيه ، ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم . وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه ، على ما مر .

(٣) يريد بالمتصل بذاته ههنا ، « الصورة الجسمية » وهى التى من شأنها الاتصال لذاتها . واتصالها هو كونها بحيث يلزمها « الجسم التعليمى » فهى ذلك الامتداد الذى فى الشمعة حال كونها كرة ومكعباً ، ومشكلا بسائر الأشكال .

والدليل على أن اسم « المتصل » يطلق على هذه الصورة قول الشيخ :

فى [الشفاء] .

فى [فصل فى أن المقادير أعراض] .

بهذه العبارة :

[أما الجسم الذى هو الكم . فهو المقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصورة] .

ولو حمل المتصل بذاته ههنا على « الجسم التعليمى » ، الذى هو المقدار ، لكان البرهان على إثبات « الهيولى » بحاله ، إلا أن الحق ما ذكرناه .

ويريد بـ [القابل للاتصال والانفصال] ، « الهيولى » . وإنما قيد المتصل ، بالذات لأن المادة أيضاً متصلة ، ولكن بغيرها ، أعنى بالصورة . وإنما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله :

[قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين] .

(٤) فإذن . قوة هذا القبول . غير وجود المقبول بالفعل . وغير هيأته وصورته .

لأن القابل للاتصال والانفصال : يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى ، للذى يقبلهما ، ويكون بعينه هو الموصوف بهما ؛ وهو المادة لا غير .

ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ : للذى يطرأ عليه أحدهما وينتفى بطريانه ، فلا يكون موصوفاً بالطارئ ، كالصورة التى تنعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال ، فلا تكون هى بعينها موصوفة بالانفصال ، فإن الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال ، لأنه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلاً لعدمه . ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلاً لنفسه .

(٤) قوة الشيء : بمعنى إمكان وجوده . وإمكانُ وجوده ووجودُه متقابلان . فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده — أى فى حال الاتصال — وبين وجود الانفصال المنافى للاتصال ، ظاهرة . والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال ، على ما سبق ؛ فهو شيء غير الاتصال ، قابل للاتصال والانفصال . وهو « الهيولى » . فالمقبول ههنا هو « الصورة الجسمية » وهيئة ، الشكل التابع لوجودها ، وصورته « الجسم التعليمى » اللازم لها ؛ فإنه كالصورة للصورة الجسمية . وهذا أيضاً يدل على أن الشيخ إنما أراد بـ [المتصل بذاته] :

« الصورة الجسمية » دون « المقدار » .

قال الفاضل الشارح : قوله :

« فإذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول » .

نتيجة قياس مذكور بالقوة . وذلك أنه ذكر :

« أن بعض الأجسام يحدث له الانفصال » .

فينبغى أن يضاف إليه :

« وكل ما يحدث . فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه ؛ وكل ما هو حاصل قبل شيء ، فهو غير ذلك الشيء » .

حتى ينتج .

(٥) وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته ، الذى

« فإذن قوة قبول الشيء ، غير وجود ذلك المقبول » . . .] .

وإنما اقتصر على المقدمة الأولى لوضوح الباقيتين . ثم قال : [وإثبات المادة لا يمكن إلا بهذه النتيجة ، لأنا إن قلنا : « الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ، ولا بد لذلك الانفصال من محل ، وليس محله الاتصال ، فلا بد من شيء آخر » كان غير صحيح ؛ لأن الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل . والأمور العدمية لا تستدعى محلا ثابتاً ، فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ، ثم بيان أنها ثبوتية ، بأنها من الأمور الإضافية التى تستدعى محلا ؛ حتى إذا بينّا أن ذلك المحل ليس هو الاتصال . ثبت شيء آخر هو « الهيولى » . . . .]

وأقول : فى هذا الكلام موضع نظر ؛ لأن أعدام الملكات ليست أعداما صرفة ، فهى تستدعى محالا ثابتة كالملكات . والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل — على ما قال — فقد أثبت محله ، وهو الذى من شأنه أن يتصل .

والحق أن مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال، للانفصال ، فى كلامه ، هو : إدخال مالا ينفصل بالفعل فى الاحتياج إلى القابل ؛ ليكون البرهان كلياً . وأيضاً التنبيه على وجود القابل للانفصال ، قبل طريانه وبعده ؛ إذ لا يبعد أن يوهم الاستدلال بوجود الانفصال، عدم وجود القابل له ، فيظن أنه إنما يحدث حال الاحتياج إليه من غير أن يستمر وجوده .

(٥) المتصل بذاته ما دام موجود الذات ، فهو ذو اتصال واحد متعين . ثم إذا طرأ الانفصال ، زال ذلك الاتصال الواحد المتعين ، فانعدم ذلك المتصل ، وحدث اتصالان آخران بالشخص ، ومتصلان آخران بحسبهما ، فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره ، وعند عود الاتصال يعود مثله متجدداً ، ولا يعود هو بعينه ؛ لأن إعادة المعدوم ممتنعة ؛ فإذن الشيء الذى فيه قوة الانفصال الباقى فى الأحوال جميعاً ، هو متصل بذاته ، « وهو الهيولى » .

وتلخيص هذا البرهان أن نقول : لما ثبت أن الجسم لا يخلو عن اتصال ما فى ذاته ، وأنه قابل للانفصال حال كونه متصلا ، فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ، ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على وجه تكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال ؛

عند الانفصال يعدم ويوجد غيره ، وعند عود الاتصال يعود مثله متجدداً .

فإذن للجسم شيء غير الاتصال ، به يقوى على قبول الانفصال . وهو الذى ينفصل وينصل مرة بعد أخرى ، فهو « الهيولى » .

واعلم أن الأهم فى هذا الباب أن يعلم أنه لا يمكن أن يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما ، وهو الجسم كما سبق إلى أوهام المتكلمين المتشككين فى وجود المادة ؛ وذلك لأن ذلك الشيء يجب أن يكون فى ذاته غير متصل ولا منفصل ، حتى يمكن أن يكون موضوعاً للاتصال . والانفصال ، فهو لايكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد ، فلا يكون جسماً البتة ، بل هو المسمى بالمادة ؛ ولا بد من انضياف شيء ما ، متصل بذاته إليه حتى يصير جسما . فذلك الشيء هو الصورة . والمجموع هو الجسم الذى هو فى نفسه متصل ، وقابل للانفصال .

والذين يجعلون المتصل عرضاً على الإطلاق ، ينسون أن كون الجسم متصلا فى نفسه أمر ذاتى مقوم للجسم ، والجوهر لا يتقوم بالعرض .

وأيضاً ينبغى أن تعلم أن الوحدة الشخصية والتعدد الذى يقابلها . أيضاً لا يعرضان للمادة ، إلابعد تشخصها المستفاد من الصورة لتقف على أحوال الشُّبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة أو التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره . كقولهم : لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها ، ومحوجاً إلى مادة توجد فى الحالتين ، لكان تعدد المادة — بسبب الانفصال — بعد وحدتها ، مقتضياً لانعدام المادة الأولى ، ومحوجاً إلى مادة أخرى . ويتسلسل ؛ إلى غير ذلك من الشُّبه ؛ وذلك لأن المادة الموجودة فى الحالتين غير موصوفة — بنفسها — بوحدة ولاتعدد ، بل إنما تتصف بهما عند تعاقب الصور .

والفاضل الشارح عارض الشيخ بإقامة حجة على نفى الهيولى : [وهى أن الهيولى — على تقدير ثبوتها — إن كانت متحيزة : فإما على سبيل الاستقلال : فإذن كان حلول الجسمية فيها جمعاً للمثلين ، وأيضاً لم تكن هى بالمحلية أولى من الجسمية . وأيضاً لاحتاجت إلى هيولى أخرى .

وإما على سبيل التبعية ، فإذن كانت صفة للجسمية . ولم تكن الجسمية حالة فيها .

وإن لم تكن متحيزة ، استحال حلول الجسمية المختصة بجهة ، فيها بالبديهة] .

الفصل السابع

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول: إن هذا إن لزم، فإنما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل. وليس كل جسم – فيما أحسب – كذلك.

(٢) فإن خطر هذا ببالك فاعلم أن طبيعة الامتداد الجسمانى فى نفسها، واحدة.

وهذه الحجة غير مشتملة على أقسام منحصرة، فإن ما لا يتميز على سبيل الحلول فى الغير، لا يجب أن يكون متحيزاً بالانفراد، بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه، ولايلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير.

(١) هذا هو الوهم، وتقريره أن يقال: إنكم استدللتم بإمكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل فى بعض الأجسام، على كونه مقارناً للقابل، وذلك لا يقتضى وجوب كون جميع الأجسام مقارنة للقابل؛ فإن منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل، كالفلك وغيره من الأجسام الصلبة الصغيرة، وإن كان قابلاً له بحسب التوهم.

(٢) هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم. وهو: بتذكر مفهوم الامتداد الجسمانى. الذى هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التى لاتبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال، لا فى الخارج ولا فى الوهم. ثم بتذكر كون كل ذى حجم يحجب طرفيه من الملاقاة، واجب القبول للانفصال ولو فى الوهم؛ فإنه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شىء من الأجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين فى الوجود أو الوهم، له؛ وذلك لتساوى الجميع فى هذا المعنى، ولتخالفهما فيما لا يتعلق بهذا المعنى. ككون بعضها فلكاً، وبعضها عنصراً، وما يجرى مجراه.

واعلم أن الامتداد المذكور: قد يمكن أن يؤخذ من حيث هو عام وكلى، جنساً كان أو نوعاً.

(٣) وما لها من الغنى عن القابل ، أو الحاجة إليه ، متشابه .

(٤) وإذا عُرف فى بعض أحوالها حاجتُها إلى ما تقوم فيه ، عرف أن طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه . ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته ؛ فحيث كان لها ذات ، كان لها تلك الطبيعة .

(٥) لأنها طبيعة نوعية محصلة ، تختلف بالخارجات

وقد يمكن أن يؤخذ من حيث هو خاص وجزئى .

وقد يمكن أن يؤخذ من غير اعتبار شىء من ذلك ، كما سبقت الإشارة إليه فى : [النهج الأول]

وإنما يكون ، إذا أخذ وحده ، موجوداً فى الخارج لا شك فى وجوده ؛ فالشيخ أخذه كذلك ، وأشار إليه بقوله : [طبيعة الامتداد] .

فإن الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك ، كما مر . ولا شك فى أنه ، من حيث هو طبيعة ، شىء واحد فى نفسه ، مغاير لسائر الطبائع .

(٣) وذلك لأن الشىء المأخوذ من حيث هو هو ، لا يمكن أن يختلف الحكم عليه بالأمور المتقابلة معاً ؛ فإن اختلف ، فقد اختلف لكونه مأخوذاً مع أمور تقتضى الاختلاف .

(٤) أى إذا صار بعض أحوالها ــ وهو إمكان طريان الانفصال عليها ، وامتناع وجودها مع الانفصال ــ معرفاً لكونها محتاجة إلى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه ، عرف أن تلك الطبيعة محتاجة إلى القابل حيث كانت ، ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل ، لكانت مستغنية حيث كانت .

(٥) قد بيّنا أن الطبيعة تكون بأى الاعتبارات مادة ، وبأيها جنساً ، وبأيها نوعاً .

فهذه الطبيعة الموجودة : ليست جنساً ؛ لأنها ليست بموقوفة على ما ينضاف إليها محصلاً إياها . ولا مادة ؛ لأنها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما . فهى إذن نوعية محصلة .

عنها دون الفصول *

وإنما قال : [نوعية] .

ولم يقل : [نوع] .

لأنها إنما تصير نوعاً بانضياف معنى العموم إليها. فهى وحدها لا تكون نوعاً ، بل تكون نوعية .

وإنما ذكر اختلافهما بالخارجات عنها . دون الفصول . مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك ، لأن الشىء الذى يختلف بالفصول — وهو الجنس ، كالحيوان مثلا — يكون مقتضياً فى بعض الصور لشىء كالضحك . وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضياً فى سائر الصور له .

وكأن هذا الكلام جواب عن إيراد نقض للحكم المذكور . وهو أن يقال : كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك فى الإنسان، دون غيره من سائر الحيوانات ، فلم لايجوز أن يكون الامتداد الجسمانى مقتضياً لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الأجسام؟

فأجاب عنه بأن الامتداد الجسمانى الموجود ، طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها ، فهى إن اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات عنها وفى جميع الأحوال ؛ بخلاف الحيوانية التى هى طبيعية جنسية غير محصلة ، وهى لا يمكن أن تقتضى شيئاً من حيث هى غير محصلة ، ثم إذا تحصلت بشىء انضاف إليها ودخل فى وجودها المحصل ؛ فإن اقتضت شيئاً مع ذلك الشىء غير الخارج عنها ، لم تقتضه مع غيره ؛ لأنها مع غيره لا تكون ذلك المحصل بعينه .

والفاضل الشارح أورد الشك :

أولا : فى أن الجسمية طبيعية نوعية واحدة . بأن ماهيتها غير معلومة ، والاشتراك فى قبول الأبعاد الذى هو معلوم ، لازم لها . والاشتراك فى اللوازم لا يقتضى الاشتراك فى الملزومات .

وناقض بالوجود الذى يقتضى فى الواجب تجرده عن الماهية ، وفى الممكن لايقتضى ذلك.

وثانياً : بأن الحكم بحلول بعض الجسمانيات فى محل ، لا يقتضى وجوب الحلول ، بل يقتضى صحته ؛ فإذن يمكن أن لا يحل فيه البعض الآخر .

الفصل الثامن

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : ليس الامتداد الجسمانى الواحد بقابل للانفصال ألبتة ، فإنه إنما ينفصل الجسم المركب من أجسام

والجواب عن الأول : أن الاحتياج إلى القابل إنما يقتضيه الامتداد ، من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال ، والمتصل بذاته لا ينفصل .

فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض للحكم . وفيه كفاية . ولا حاجة بنا إلى ما عداه مما لا نعلمه .

وعن المناقضة أن الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجىء بيانه .

وعن الثانى أن الطبيعة المذكورة تقتضى وجوب الحلول ، لما مر ، لا الإمكان المحتمل لعدم الحلول .

والشكوك التى أوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشىء فى بعض الصور ، دون غيرها ، بخلاف الطبيعة النوعية . متعلقة بسوء اعتبار الكليات ، وتنحل بمراعاة ما ذكرناه ، فلا فائدة فى التطويل بالإعادة .

(١) قد ذكرنا فى صدر النمط أن الأجسام إما مفردة وإما مؤلفة . وذكرنا المذاهب فى الأجسام المفردة بحسب الاحتمالات الأربعة .

وبقى حكم المؤلفة ، فنقول : من المذاهب المتعلقة بهذا الوضع فى الأجسام المؤلفة . مذهب ينسب إلى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره . وهو قولهم : إن الأجسام المشاهدة ليست ببسائط على الإطلاق ، بل هى إنما متألفة من بسائط صغار متشابهة الطبع فى غاية الصلابة . وتألف البسائط إنما يكون بالتماس والتجاور فقط . والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم ، فكان أصلا ، وينقسم وهما للحجة المذكورة .

ومقاديرها فى الصغر والكبر وأشكالها ، مختلفة . وربما زعم بعضهم أن مقاديرها متساوية. وقد مال الشيخ أبو البركات البغدادى إلى مثل هذا القول فى الأرض وحدها .

وذكر الفاضل الشارح أن القوم ذهبوا إلى أن تلك البسائط كرية الشكل ، وفيه نظر

بسيطة لا احتمال فيها للانقسام ، إلا الذى يقع بحسب الفروض والأوهام . وما يشبهها .

(٢) فإن خطر هذا ببالك ، فاعلم أن القسمة الوهمية

لأن الشيخ حكى فى الفن الثالث من طبيعيات [الشفاء] .

أنهم يقولون : إنها غير متخالفة إلا بالشكل ، وأن جوهرها جوهر واحد بالطبع ، وإنما يصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة .

وذكر أن بعضهم جعل أشكال المجسمات الخمسة المذكورة فى كتاب « إقليدس » أشكال العناصر والفلك . ومنهم من خالفهم فى ذلك . وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة فى إيرادها .

وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتى الأجزاء إلا فى تسمية الأجزاء بالأجسام ، وفى تجويز الانقسام الوهمى عليها .

ووجه تعلقه بهذا الموضع أن الحجة المذكورة فى نفى الأجزاء إنما اقتضت كون كل ذى حجم قابلا للانقسام الوهمى ، ولكن ليس بواجب أن يكون كل قابل للانقسام الوهمى قابلاً للانقسام الانفكاكى . وكانت الحجة المذكورة فى إثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلاً للانقسام الانفكاكى .

فإذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك ، بل إنما تتصل بالتماس ، وتنفصل بزوال التماس . لكان إثبات المادة بالحجة المذكورة ، متعذراً .

فهذا الوهم هو هذا المذهب ، والامتداد الجسمانى الواحد الذى ذكره الشيخ هو الذى يسميه أصحاب هذا المذهب جسماً بسيطاً واحداً .

(٢) هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم ، وهو باعتبار التشابه المذكور فى طبائع تلك البسائط بزعمهم ؛ وذلك لأن الطبيعة المتشابهة إنما تقتضى — حيث كانت — شيئاً واحداً غير مختلف . فالجزء الواحد الوهمى — من حيث الطبيعة — يقتضى ما يقتضيه سائر الأجزاء ، وما يقتضيه الكل ، وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له فى تلك الطبيعة ؛ لاشتراك الجميع فيها .

ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الأربعة :

والفرضية ، أو الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين ، كالسواد والبياض فى البُلقة ، أو مضافين كاختلاف محاذاتين أو موازاتين أو مماستين ، تحدث فى المقسوم اثنينية ما ، يكون طباعُ كل واحدمن الاثنين طباعَ الآخر ، وطباعَ الجملة ، وطباعَ الخارج الموافق فى النوع .

إما فى الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال .

أو فى جواز قبولهما .

والأول ظاهر الفساد . والثانى حق .

فإن قيل : لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شىء يقارنه ، قلنا : لا نزاع فى ذلك ، وقد ذهبنا إلى القول به فى الفلك . إنما المقصود ههنا ، هو إمكان طريان الفصل والوصل على الأجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة ، وذلك يكفينا فى إثبات المادة .

والشيخ قد خص القسمة الفرضية ، والتى باختلاف عرضين ، بالذكر ؛ لأن أصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط ، بخلاف الفكية .

وقسَّم التى باختلاف عرضين :

إلى ما يكون بسبب عرضين قارين .

وإلى ما يكون بسبب عرضين إضافيين .

وأراد بالقار ما للموضوع فى نفسه .

وبالإضافى ما للموضوع بحسب قياسه إلى غيره .

وإنما بسط القول بذكر هذه الأقسام ؛ لأن الجميع مما يجوزونه ، ثم بين أن كل قسمة من هذه تحدث اثنينية فى المقسوم ، ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة ، وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما فى النوع والماهية ، غير مختلفة فيما تقتضيه .

وإنما قال [طباع كل واحد] ولم يقل : [طبيعة كل واحد]

لأن « الطباع » أعم من « الطبيعة » وذلك لأن « الطباع » يقال لمصدر الصفة الذاتية

وما يصح بين كل اثنين منها ، يصح بين اثنين آخرين ، فيصح إذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية والانفكاكية ما يصح بين المتصلين . ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالى ما يصح بين المتباينين .

(٣) اللهم إلا من عائق مانع ، خارج عن طبيعة الامتداد ، لازم أو زائل .

(٤) ولعل هذا العائق إذا كان لازما طبيعيًّا ، كان لا اثنينية

الأولية لكل شيء ، والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه أولاً وبالذات من غير إرادة .

ثم ذكر أنه يلزم من ذلك أن يكون حكم المتباينين فى قبول الاتصال ، حكم المتصلين ، وحكم المتصلين فى قبول الانفكاك حكم المتباينين .

(٣) هذا ما أشرنا إليه من أن بعض الأجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل؛ لسبب خارج عن طبيعة الامتداد ، مقارن له ويكون لازماً كما فى الفلك ، أو زائلاً كما فى الأجسام الصغيرة الصلبة مثلا .

وكأنه جواب لسؤال منهم هكذا :

أليس جزء الفلك متصلاً عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ، ومنفكًّا عن العنصر ، ولا تجوزون انفصال الجزأين منه واتصالهما بالعنصر ، مع اشتراك الجميع فى مفهوم الامتداد ، فلم لا تجوزون مثل ذلك فى البسائط المذكورة ؟

فيقال لهم : إنما نذهب لذلك لمانع ، وهو أن الصورة الفلكية — أعنى النوعية — أمر مقارن للامتداد الجسمى مانع إياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير ، وأنتم فرضتم البسائط متشابهة الطبائع ، فإذن لا مانع لها — من حيث هى — عن الانفصال والاتصال .

(٤) معناه أن كل نوع مادى مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة ، فمن

بالفعل ، ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة ، بل يكون نوعه فى شخصه *

الفصل التاسع

تنبيه

(١) كل نوع يحتمل أن تكون له أشخاص كثيرة ، فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعى ، فإنه لا يوجد للأشخاص المحتملة

المستحيل أن تتعدد أشخاصه فى الوجود ، أى لا يكون فى الوجود منه إلا شخص واحد ، وهذا معنى قوله : [إن نوعه فى شخصه] .

وذلك لأنه لو وجد منه شخصان ، لكانا متساويين فى الماهية ، وكان كل واحد منهما قابلاً للانفصال الانفكاكى الحاصل بينهما ، مع وجود المانع منه . هذا خلف.

وهذا حكم كلى نافع فى العلوم الطبيعية ، قد اتجر الكلام إلى ذكره فى أثناء حل هذه الشبهة .

واعترض الفاضل الشارح : [بأن حجة الشيخ مبنية على أن الأجسام متساوية فى الماهية ، وهو ممنوع لما ذكره من قبل] .

وذلك سهو منه ، لأن الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية فى الطبع .

واعترض : أيضاً [بأن الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ، ومتجددة عند الاتصال ، وهى أمور متشخصة ، ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها] .

وجوابه : أنا سلمنا أن وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن.

وأورد اعتراضات أخرى تجرى مجرى هذين .

(١) هذا الفصل لا يوجد فى بعض النسخ . ويوجد فى بعضها مترجماً بالإشارة ، وفى بعضها بالتنبيه ، وفى بعضها بلا ترجمة .

أن تكون لذلك النوع ، اثنينية ولا كثرةٌ تعرض ، بل يكون نوعه في شخصه . أي لا يوجد من ذلك النوع إلا شخص واحد .

وكيف توجد أثنينيةٌ أو كثرةٌ لأشخاص ذلك النوع ، والعائق عنه لازم طبيعي ؟ *

الفصل العاشر

تذنيب

(١) أليس قد بان لك أن المقدار – من حيث هو مقدار – أو الصورة الجرمية – من حيث هي صورة جرمية – مقارنة لما

ويشبه أنه كان حاشية فأثبت في المتن سهواً ؛ وذلك لأنه تقرير للمسألة المذكورة . ومعناه ظاهر .

قال الفاضل الشارح في شرحه : [كل ماهية إما أن يكون نفس تصورها مانعاً عن الشركة ، فإذن لا يحصل منها إلا شخص واحد .

أولا يكون ، وإذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائداً على الماهية ، فذلك الزائد إن كان لازماً ، لم يحصل منها إلا شخص واحد لا يقبل الانفكاك ، وإلا فيلزم الخلف] .

وفي مصدر هذه القسمة نظر ، لأن الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعاً عن الشركة إلا إذا عنى بالماهية غير ما اصطلحوا عليه .

(١) يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين .

قال الفاضل الشارح : [هذه المسألة تفريع على إثبات الهيولى ، وإذا لم تكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها « تذنيباً » . . .]

والمشهور عند الجمهور أن العظيم لا يصير صغيراً إلا إذا كانت أجزاؤه منتفشة فتندمج ، أو يتحلل بعض الأجزاء وينفصل .

تقوم معه وتكون صورة فيه ، ويكون ذلك هيولاها وشيئًا هو فى نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ؟ ولتكن هذه هى الهيولى الأُولى ، فاعرفها ولا تستبعد أن لا يتخصص فى بعض الأشياء قبولها لقدر معين دون ما هو أكبر أو أصغر منه .

الفصل الحادى عشر

إشارة

(١) يجب أن يكون محققا عندك أنه لا يمتد بُعْدٌ فى ملاء أو خلاء – إن جاز وجوده – إلى غير النهاية .

والصغير لا يصير عظيماً إلا بالعكس .

وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جداً .

فالشيخ أزال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة فى نفسها ، وكون المقادير إليها متساوية النسب ؛ فإن ذلك يقتضى تجويز تبدل المقادير عليها ، فيصير العظيم صغيراً ، وبالعكس .

وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف ، لأن هيولى الفلك أيضاً بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلوعن مقداره المعين ، لسبب يقارنها ؛ بل يفيد التجويز وإزالة الاستبعاد .

ولذلك قال الشيخ : [ولا تستبعد]

واحترز عن الفلك بقوله : [أن لا يتخصص فى بعض الأشياء] .

ويوجد فى بعض النسخ بعد قوله : [ولا صورة جرمية له] [ولتكن هذه هى الهيولى الأولى] .

وقيدها بـ « الأولى » ؛ لأن مادة كل مركب تكون هيولاه وإن كان جسما .

(١) أقول : هذى مسألة تناهى الأبعاد ، وهى إحدى المقاصد فى العلم الطبيعى ، وهى أيضاً مبدأ لمسائل أخرى :

. . . .

منها مسألة إثبات محدود الجهات — كما سيأتى بعد — وهى أيضاً من الطبيعيات .

ومنها مسألة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها — أعنى المقدار — عن الهيولى ، وهى من علم ما بعد الطبيعة . ولبيان هذه المسألة أوردها ههنا .

وقد دل بقوله [يجب أن يكون محققاً عندك]

على أنها إحدى المطالب الجليلة .

قال الفاضل الشارح : لما بيّن الشيخ أن الجسم مركب من الهيولى والصورة ، أراد بعد ذلك أن يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه :

كل جسم متناه ، وكل متناه مشكل ، فالجسمية لا تنفك عن الشكل ، والشكل لا يحصل ، إلا مع المادة ، فالجسمية لا تنفك عنها .

وهذه حجة عول عليها أفلاطون فى أن الأبعاد لا تفارق المادة ، فإن الشيخ حكى عنه فى الفصل الثانى من سابعة إلهيات « الشفاء » أنه ليس يجوز أن بُعداً قائم لا فى مادة ؛ لأنه إما أن يكون متناهياً ، أو غير متناه .

والثانى باطل ؛ لأن وجود بُعد غير متناه ، محال .

و إذا كان متناهياً ، فانحصاره فى حد محدود ، وشكل مقدر ، ليس إلا لانفعال عرض له من خارج — لا لنفس طبيعته — ولن تنفعل الصورة إلا لمادتها ، فتكون مفارقة ، وغير مفارقة . وهذا محال .

ثم قال : وهذه المسألة — أعنى إثبات تناهى الأبعاد — مبنية على أربع مقدمات :

الأولى : أن الأبعاد غير المتناهية ، لو لم تكن ممتنعة لصح أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد ، كساقى مثلث يمتدان إلى غير النهاية .

والثانية : أنه يجوز أن يوجد بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات ، مثلا يكون البعد الأول ذراعاً ، والثانى زائداً عليه بنصف ذراع ، والثالث زائداً على الثانى أيضاً بنصف ذراع ، وهلم جرا .

وينبغى أن تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينها ، المشتمل على تلك الزيادات ، غير متناه فى الطول .

(٢) وإلا فمن الجائز أن يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد ، لا يزال البعد بينهما يتزايد .

(٣) ومن الجائز أن يفرض بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات .

(٤) ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد إلى غير

ألا ترى أنا إذا نصفنا خطاً ، وجعلنا أحد نصفيه أصلاً ، وزدنا عليه نصف النصف الآخر ، ثم ننصف النصف الباقي ، وهلم جراً إلى غير النهاية .

— وهذا غير ممتنع بحسب الفرض ، بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات غير المتناهية — فإذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها إلى الأصل ، غير متناهية ، والأصل يتزايد لا إلى نهاية ، مع أنه لا ينتهي إلى مساواة الخط الأول المنصف .

فثبت أن هذه الزيادات — إذا كانت تتناقص — لا يلزم من كونها غير متناهية ، أن يصير المزيد عليه غير متناه ، أما إذا كانت بقدر واحد ، أو كانت متزايدة ، فالمطلوب حاصل .

ولما كان المثل موجوداً في الزائد ، اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد .

الثالثة : أنه يجوز أن يفرض بين الامتدادين هذه الأبعاد المتزايدة بقدر واحد، إلى غير النهاية ، فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض ، بغير نهاية .

الرابعة : أن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه ، قد توجد بعداً واحداً ، فكل بعد أخذته ، وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه .

ونرجع إلى المتن فنقول : إنما قيد « الخلاء » في صدر الفصل بقوله : [إن جاز وجوده] لأن الخلاء عنده ممتنع الوجود ، فلا يصح وصفه بكونه متناهياً ، بل يصح أن يقال [لو ثبت وجوده لكان متناهياً]

(٢) بيان للمقدمة الأولى .

(٣) إشارة إلى المقدمة الثانية .

(٤) إشارة إلى المقدمة الثالثة .

النهاية ، فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض بغير نهاية .

(٥) ولأن كل زيادة توجد ، فإنها مع المزيد عليه قد توجد فى واحد .

(٦) وأية زيادات أمكنت ، فيمكن أن يكون هناك بعد

---

(٥) إشارة إلى المقدمة الرابعة ، ثم شرع فى تركيب الحجة عنها .

(٦) شروع فى الحجة ومعناه :

كل واحد من زيادات يمكن وجودها ، فإنما يمكن أن يشتمل عليها بُعد ، ويبين هذه القضية بقوله : [وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان] .

أقول ويحتمل أن يكون قوله : [وأية زيادات أمكنت]

متعلقاً بما جعله مقدمة رابعة ؛ أى : وأية زيادات أمكنت إذا أخذت معها ، فإنها أيضاً تكون موجودة مع المزيد عليه فى واحد .

ويكون قوله : [فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن] .

قضية معللة بقوله : [ولأن كل زيادة] .

فتكون هذه الفاء جواباً لهذه اللام ، ويكون تقدير الكلام :

ولأن كل واحد من الزيادات ، وكل مجموع منها ؛ موجود فى بعد ، فإذن يمكن أن يوجد بعدٌ يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة غير المتناهية .

وعلى الوجه الذى فسره الشارح ، لا تكون اللام للتعليل فى قوله : [ولأن كل] ولا لإيراد لفظة : [أن] وجه .

قال : وتركيب البرهان أن يقال :

إما أن يكون هناك بعدٌ واحد يشتمل على الزيادات غير المتناهية ، أو لا يكون .

والثانى باطل ؛ لأنه لا يخلو :

إما أن يوجد بين الامتدادين بعدٌ لا يوجد فوقه بعد آخر ، أو لا يوجد .

يشتمل على جميع ذلك الممكن ؛ وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان .

والأول يوجب انقطاعهما ، مع فرض اللاتناهى ، وهو باطل .

والثانى يقتضى أن لا تكون هناك زيادة إلا وهى حاصلة فى بعد آخر .

فإذن صدق على كل زيادة أنها حاصلة فى بعد ، ومتى صدق على كل واحدة أنها حاصلة فى بعد ، صدق على المجموع أنه حصل فى بُعد .

فإذن وجب أن يفرض بين الامتدادين بعدٌ يشتمل على الزيادات غير المتناهية ، مع كونه محصوراً بين حاصرين . هذا خلف

فثبت أن القول بلا نهاية الأبعاد يؤدى إلى أقسام كلها باطلة .

قال : وجميع هذه المقدمات جليلة ، إلا مقدمة واحدة ، وهى قولنا :

[لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة فى بُعد ، وجب أن يكون الكل حاصلا فى بُعد]

فإن للمُطالب أن يُطالب عليه بالدليل . وهذه المقدمة إن أمكن إثباتها بالبرهان ، استمر البرهان ، وإلا سقط .

وأقول : إنه لم يجعل كون الكل حاصلا فى بعد ، معللا بكون كل واحد حاصلاً فى بعد فقط ، بل جعله معللا بكون كل واحد ، وكل مجموع . ، يمكن أن يوجد أيضاً ، حاصلا فى بعد .

والفاضل الشارح لما جعل قوله [وأية زيادات أمكنت]

غير متعلق بالمقدمة الرابعة ، حصل له من تفسيره المذكور ، ونظمه البرهان على وفق تفسيره . مقدمةٌ غير جليلة .

وأما على الوجه الذى فسرناه ، فليس كذلك ؛ لأنه إذا ثبت حصول كل مجموع موجود فى بعد ، وكان مجموع الزيادات غير المتناهية مجموعاً موجوداً . وجب حصوله أيضاً فى بعد .

ثم قال : لما كانت هذه القضية – يعنى الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات – غير بينة ، قصد إثباتها بإبطال نقيضها ، وهو قوله :

[وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان]

(٧) فيكون إنما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذى فى القوة .

(٨) فيصير البعد بين الامتدادين محدوداً فى التزايد عند حد لا يتجاوزه فى العظم .

(٩) وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده .

(١٠) وإلا أمكنت الزيادة على أكثر ما يمكن ، وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود ، وذلك محال .

قال : المراد منه بيان المحال الذى يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات .

فالمعنى : أنه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات ، لوجب أن يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات فى بعد آخر . وحينئذ لا يوجد بعد فوق ذلك البعد ، فيكون إمكان الأبعاد المفروضة بينهما محدوداً بحد معين لا يمكن أن يوجد ما هو أزيد منه .

(٧) يعنى يلزم من ذلك أن لا يوجد بعدٌ مشتمل إلا على عدد محصور متناه من جملة الأبعاد غير المتناهية التى هى موجودة بالقوة .

(٨) أى إذا كان لإمكان الأبعاد التى تفرض بينهما نهاية ، وجب أن ينتهى البعد بينهما إلى بعد لا يوجد ما هو أعظم منه .

(٩) أى إذا انتهى إلى بعد لا يوجد أعظم منه ، فقد وجب انقطاعهما .

(١٠) أى إن لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد أعظم مما فرض أنه أعظم الأبعاد ، وحينئذ يوجد بعد يشتمل على أكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا أنه لا يمكن الاشتمال على أكثر منها ، وهو محال .

فقوله [وهو ذلك المحدود]

أى أكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الأول .

قال : فظهر من جملة ذلك أنه لو لم يصر بُعد واحد مشتملا على الزيادات غير المتناهية ، لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين ، والشيخ لم يصرح به اعتماداً على فهم المتعلم .

(١١) فتبين أنه يكون هناك إمكانٌ أن يوجد بُعدٌ بين

(١١) ومعناه ظاهر .

فإن قيل : الحجة مبنية على فرض ُبعد هو آخر الأبعاد ، وذلك لا يمكن إلا مع فرض تناهى الامتدادين ؛ إذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد إلا وفوقه بعد ، فلا بعد هو آخر الأبعاد .

فإذن دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن إثباتها إلا بعد إثبات المطلوب .

فنقول : لا شك أنا إذا فرضنا الأبعاد غير متناهية ، لم يمكن أن يشار إلى بعد واحد يكون مشتملاً على تلك الزيادات غير المتناهية . ولكن ذلك لا يضرنا لأنا نقول : القول بكونهما غير متناهيين يؤدى إلى القول بكونهما متناهيين ، فيكون خلفاً ؛ وذلك لأنا نقول: إمّا أن يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات ، أو لا يكون ، فإن كان فوجب أن لا يكون بعد آخر فوقه ؛ لأنه لو كان بعد فوقه ، لما كان مشتملاً على زيادة البعد الذى هو فوقه ، فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات .

و إن لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات ، كان فى تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه ، والذى هو غير مشتمل عليه وجبَ أن يكون آخر الأبعاد ؛ إذ لو لم يكن آخر الأبعاد ؛ لكان فوقه بعد آخر ، ولكان ذلك الفوقانى مشتملاً عليه ، وقد فرضناه غير مشتمل عليه . هذا خلف .

فثبت أن الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة .

أقول : هذا القسم الأخير الذى فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع ، متصلة غير واضحة اللزوم : فإن تطرق خلل إلى هذا الكلام ، فإنما يكون منه .

وقد ذكر هذا الفاضل — فى جوابه اعتراضات شرف الدين محمد المسعودى — هذا المعنى ، بعبارة أخرى ، هى : [أن كل واحدة من الزيادات غير المتناهية ، إما أن يكون حاصلاً فى بعد آخر فوقه ، أو لا يكون .

فإن لم تكن كل زيادة حاصلة فى بعد آخر ، كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد آخر ، فلا يكون فوق تلك الزيادات بعد آخر ؛ إذ لو كان ، لكانت موجودة فيه ، فحينئذ قد انقطعا ، وكانا متناهيين .

الامتدادين الأولين ، فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية ، فيكون مالا يتناهى محصوراً بين حاصرين . هذا محال .

(١٢) وقد تُستبان استحالة ذلك من وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة ، أو لا يستعان ، ولكن فيما ذكرناه كفاية .

وإن كان كل زيادة منها حاصلة فى الغير ، فإما أن يكون الكل حاصلاً فى بعد أو لا يكون .

ومحال أن لا يكون ؛ لأنا قد بينا أن البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط ، بل هو عبارة عن البعد الأول مع مجموع تلك الزيادات إلى البعد العاشر ؛ فظاهر أن تلك الزيادات بأسرها موجودة فى بعد واحد ، وذلك محال من وجهين :

الأول : أن ذلك البعد غير متناه ، مع كونه محصوراً بين حاصرين .

الثانى : أن البعد المشتمل على جميع الزيادات ، إن كان فوقه آخر ، فهو غير مشتمل على الجميع ؛ لأنه لا يشتمل على ما فوقه .

وإن لم يكن فوقه بعد آخر ، فقد انقطع الامتدادان .

فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضى إلى أقسام كلها باطلة] .

والغرض من إيراده أن ثانى المتصلة المذكورة — أعنى وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر — جعله لازماً هناك ، لعدم حصول جميع الزيادات فى بعد ، وههنا لعدم حصول كل زيادة فى بعد ، صارت هذه المتصلة واضحة اللزوم ، بخلاف تلك .

وإنما بقى الالتباس ههنا فى استلزام كون كل زيادة حاصلة فى بعد ، لكون الكل حاصلا فى بعد ، على ما مر ذكره .

فهذا ما يمكن أن يوفى هذا الموضع . وإنما اقتفينا كلام الفاضل الشارح ؛ لأنه بذل المجهود فيه .

(١٢) الوجه الذى يستعان فيه بالحركة هو المبنى على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب أن يسامته بعد الموازاة بحركة الكرة ، فيلزم أن يوجد فى الخط أول نقطة يسامتها القطر .

الفصل الثانى عشر

إشارة

(١) فلقد بان لك أن الامتداد الجسمانى ، يلزمه التناهى فيلزمه الشكل ، أعنى فى الوجود .

ويستحيل أن يوجد ، لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة . فيلزم الخلف .

والوجه الذى لا يستعان فيه بالحركة هو : المبنى على تطبيق خط غير متناه من إحدى جهتيه دون الأخرى ، على ما يبقى منه بعد أن يفصل من الجهة التى يتناهى فيها قدرٌ ما ، منه .

وبيان امتناع تساويهما ، لامتناع كون الجزء مساوياً للكل ، وامتناع التفاوت فى الجهة التى تناهيا فيها ، بفرض التطبيق . فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما فى الجهة التى كانا غير متناهيين فيها .

وهما مشهوران .

(١) يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى ، فبيَّن :

أولا : لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهى .

ثم بنى البرهان عليه .

أما بيان الأول : فهو أن الشكل وإن قيل فى تعريفه : إنه ما أحاط به حد أو حدود ، لكنه إذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكيفيات .

والحد — فى هذا الموضع — هو النهاية .

وكان المفهوم من الشكل هو هيأة شىء يحيط به نهاية واحدة ، أو أكثر من واحدة ، من جهة إحاطتها به .

فإذن الشىء المتناهى يلزمه أن يكون ذا شكل ، والامتداد الجسمانى متناه ، فهو ذو شكل .

وهذا قوله : [فلقد بان لك أن الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى ، فيلزمه الشكل] .

وفائدة قوله : [أعنى فى الوجود] .

(٢) فلا يخلو إما أن يكون هذا اللازم يلزمه، لو انفرد بنفسه. عن نفسه؛ أو يلحقه ويلزمه ، لو انفرد بنفسه، عن سبب فاعل مؤثر فيه؛ أو يلزمه لسبب الحامل والأمورِ التي تكتنف الحامل.

(٣) ولو لزمه منفردًا بنفسه، عن نفسه؛ لتشابهت

أن الامتداد لا يستلزم الشكل، من حيث ماهيته؛ لأنه يمكن أن يتصور غير متناه؛ وحينئذ لا يكون ذا شكل، بل إنما يستلزمه من حيث إنه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه.

(٢) قال الفاضل الشارح: تركيب الحجة أن يقال:

[لزوم الشكل للجسمية إما أن يكون لنفسها، أو لما يكون حالاً فيها، أو لما يكون محلا لها؛ أو لما لا يكون حالاً ولا محلاً.

وهذه قسمة منحصرة. وثاني الأقسام محذوف لظهوره: وذلك لأن الحال إن كان لازماً، كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما تقتضيه الجسمية.

وإن لم يكن لازماً، فيستحيل أن يكون علة لوجود ما هو لازم. أعني الشكل.

وباقي الأقسام مذكور].

وأقول: كلام الشيخ مشعر بأن الأقسام ثلاثة، ووجهه أن يقال:

لزوم الشكل للجسمية إما أن يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها؛ أو لا يكون كذلك، بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم.

والأولى: إما أن تكون لنفس الجسمية، أو لشيء ما غيرها.

وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه.

فهذه ثلاثة أقسام لا رابع لها.

ويظهر منه أن تربيع القسمة وحذف أحد الأقسام مما لا حاجة إليه، ولا هو مطابق للمتن.

(٣) هذا أول الأقسام. وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه

الأجسام فى مقادير الامتدادات ، وهيئات التناهى ، والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما ، يلزمه ما يلزم كليته .

منفرداً عن المادة ، وما يكتنف المادة من اللواحق ، كالفصل والوصل ، وسائر ما يحتاج فيه إلى المادة من الانفعالات .

وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه :

أولا : فى نفس المقادير ؛ وذلك لأن الاختلاف فيه : إنما كان بسبب الفصل والوصل ، والتخلخل والتكاثف ، والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك.

وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها .

ثم فيما يتبع المقادير : وهو هيئآت التناهي والتشكلات : وإنما قال : [هيئآت التناهى]

ولم يقل : [التناهى] .

لأن التناهى لا اختلاف فيه .

والفرق بين هيئآت التناهى ، والتشكل ، هو الفرق بين البسيط والمركب ؛ وذلك لأن هيأة التناهى أمر يعرض للشىء المتناهى .

والتشكل هو اعتبار الشىء مع ذلك العارض.

ثم قال : وحينئذ يجب أن يلزم كل جزء يفرض من الامتدادات ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه ؛ فيكون فرض القليل والكثير منه واحداً : أى لو فرض أقل قليل من الامتداد ، لكان الموجود من المقدار ، على هذا الفرض ، أكثر كثير منه .

وإذن لا تكون الجزئية ولا الكلية ، ولا القلة ولا الكثرة .

والفرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية فى الأصل ، بأن وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما ؛ لا بأن يكون فرضهما ممكناً من حيث الفرض ، ويلزم المحال من جهة تشابه أحوالهما بعد الفرض ؛ وذلك لأن اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير . والتغاير فى الامتداد لا يتصور إلا بعد وجود المادة .

فالحاصل أن المحال اللازم فى هذا القسم شىء واحد ، وهو عدم التغاير فى الأجسام .

وإنما عبر الشيخ عنه بلوازمه للإيضاح .

والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسمانى فى هذا القسم مقارناً لجميع العوارض المادية

(٤) ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثّر فيه ، وهو منفرد بنفسه ، لكان المقدار الجسمانى ، قابلا فى نفسه – من غير

كالبساطة والتركيب ، وقبول الانقسام والالتئام ، والكلية والجزئية ، منفصلاً عن الغير ، والغير فاعل فيه على ما هو عليه فى الوجود ، إلاّ أنه أسقط اسم المادة منه ، وحرم التفظ به قولاً فقط ؛ وفسر قول الشيخ بأن اللازم لهذا القسم ثلاثة محالات .

أحدها : تشابه المقادير .

والثانى : تشابه الأشكال.

والثالث : تشابه الجزء والكل فى عوارضهما .

على أن كل واحد منهما محال برأسه .

ثم أمعن فى الاعتراض على كل واحد، ببيان إمكان الاختلافات العائدة إلى العوارض المادية المذكورة، وأطنب القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه إلاّ على سوء فهم قائله، حاشاه عن ذلك .

وإذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهراً مما قررناه ، فلا فائدة فى إيرادها .

(٤) هذا هو القسم الثانى من الثلاثة ، وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسمانى لسبب فاعل مباين للامتداد، مؤثر فيه، والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجبه المادة من اللواحق .

وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسمانى – فى نفسه من غير هيولاه – قابلاً للفصل والوصل ؛ لأن المغايرة بين الأجسام لا تتصور إلاّ بانفصال بعضها عن بعض، واتصال بعضها ببعض ؛ وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر .

وبالجملة لا يمكن أن تحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها ، فى الامتداد ، إلاّ بعد كونه متأتياً لأن ينفعل ، ويكون فيه قوة الانفعال ، التى هى من لواحق المادة . فإذن حصولها يقتضى كونه ماديًّا ، وقد فرضناه منفرداً عنها ، هذا خلف .

وما أورده الفاضل الشارح ههنا – وهو أن كون الجسم قابلاً للأشكال لا يقتضى كونه قابلاً للفصل والوصل ؛ لأن الأشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم ، كأشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة – ليس بقادح فى الغرض ؛ لأن الشيخ لم يجعل

هيولاه — للفصل والوصل ، وكان له فى نفسه قوة الانفعال .
وقد بانت استحالة هذا .

(٥) فبقى أنه بمشاركة من القابل *

الفصل الثالث عشر

وهم وإشارة

(١) أو لعلك تقول : وهذا أيضًا يلزمك فى أشياء أخر ؛ فإن الجزء المفروض من الفلك ، ليس له شكل الفلك ؛

لزوم المحال مقصوراً على لزوم الفصل والوصل ، بل عليه وعلى لزوم الانفعال ، بدليل قوله :

[وكان له فى نفسه قوة الانفعال] .

ومعلوم أن أشكال الشمعة لا يمكن أن تتبدل إلاّ بعد إمكان انفعالها .

واعلم أنه ألزم المحال فى القسم الأول بجميع الوجوه العائدة إلى الفاعل وإلى القابل جميعاً ؛ وفى هذا القسم بالوجوه العائدة إلى القابل فقط .

(٥) أى لما أظهر فساد القسمين المذكورين، تعين كون هذا القسم حقًّا .

ويوجد فى بعض النسخ بعده :

[فللهيولى إذن تأثير فى وجود ما لابد للصورة فى وجودها منه ، كالتناهى والتشكل]

وهذا نتيجة البرهان المذكور، وثبت منه احتياج الصورة الجسمية فى وجودها وتشخصها إلى الهيولى ، لا فى ماهيتها . فإذن هى لا تنفك عن الهيولى . وذلك هو المطلوب .

(١) هذا شك يرد على ما أبطل به القسم الأول من الثلاثة المذكورة فى الفصل المتقدم .

وتقريره : أنكم قلتم : لا يجوز أن يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل ، هو نفس الامتداد ؛ لأن الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة ، وجب أن يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحداً ، ويلزم منه أن يكون شكل الكل والجزء واحداً .

ثم تقول : إن الشكل للفلك مقتضى طباعه ، وطبع الجزء وطبع الكل واحد .

(٢) فنقول لك .

ثم إنكم معترفون بأن شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن أن يكون كشكل كله ؛ مع أنكم تذهبون إلى أن الشكل للفلك مقتضى طباعه ، الذى هو فى الجزء والكل واحد ؛ فإذا جوزتم اختلاف الشكل فى الفلك — مع عدم اختلاف مقتضيه — فلم لا تجوزون مثله فى الامتداد المذكور ؟

فقوله : [وهذا أيضاً] .

إشارة إلى قوله فى الفصل : [وكان الجزء المفروض من مقدارما ، يلزمه مايلزم كليته]

ونبه بقوله : [أشياء أخر] .

على أن هذا الإشكال ليس فى الفلك وحده ، بل فى جميع البسائط إذا تخالفت أحكام الجزء والكل فيها ، كالأرض المخالفة لبعض أجزائها فى توسط الأجرام .

وقيد الجزء بـ[المفروض] .

لأن البسيط إنما يتأخر وجود جزئه عنه — بخلاف المركب — وتكون تجزئته لأحد الأسباب المذكورة ؛ فإذن وجب تقييده بالسبب ؛ ولما كان الفرض أعم الأسباب ، خصه بالذكر .

(٢) يريد أن يفرق بين الصورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور فى إحداهما دون الأخرى .

وتقريره مجملاً : أن الفلك له مادة — قد عرض له بسببها الكلية والجزئية — وفاعل أوجب حصول المقدار والشكل فيها ، فصيرها كُلاً ، ومنع ذلك السببُ بعينه أن يكون لما يفرض جزءاً له بعده ، مثلُ ذلك ؛ لاستحالة أن يكون الجزء كالكل ، ما دام الجزء جزءاً والكل كلاً .

وأما الامتداد المنفرد عن المادة ، فلا يتصور له جزء ولا كل ، فضلاً عن سائر عوارضهما ، بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير .

فإذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجرى مجراه .

(٣) إن الشكل حصل للفلك عن طبيعةٍ قوةٍ أوجبت لهيولاه تلك الجرمية ، ولم يكن ذلك لها عن نفسها ، أو عن

(٣) معناه أن الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أوجبت لهيولاه :

أولاً : تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به .

ثم : ذلك الشكل المعين الذى لزمها ، ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ، ولا عن صورتها الجسمية .

ويريد بتلك القوة ، الصورةَ النوعية للفلك . والقوةُ ؛ اسم لمبدأ التغير من شىء فى غيره ، من حيث هو غيره .

والطبيعة تطلق على معان متناسبة . والمراد ههنا هوالذات نفسه ، أو ما يصدر عنه الفعل لذاته . فطبيعة القوة هى ذات الشىء الذى يصدر عنه التغير الذاتى فى غيره ، أو المصدر الذاتى من الشىء الذى يصدر عنه التغير فى غيره .

ثم قال : فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل ، وجب — بإيجاب ذلك السبب المذكور ، الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى — أن لا تكون صورة الشكل ولا شكله لما يكون — بالفرض ، بعد حصول صورة الكل — جزءاً له وقد وجب ذلك ؛ لكونه بالفرض جزءاً للكل ، بعد حصول صورة الكل : أى لما أوجبت الصورةُ النوعية للهيولى ، الامتدادَ المعين والشكل المعين ، أوجبت أن لا يكون للجزء الحادث بعد الكل ، مثلُ ما للكل لكونه جزءاً حادثاً بعد الكل .

وقد اختلفت النسخ ههنا . ففى بعضها تكرر لفظة : [صورة الكل] .

إحداهما مخفوضة ؛ لكون الحصول مضافاً إليها ؛ والأخرى مرفوعة لكونها فاعلاً لقوله : [لا يكون] .

ومعناه : لا يكون للجزء صورةُ الكل بعد حصول صورة الكل . وهو الأصح .

وفى بعضها لم تتكرر لفظة : [صورة الكل] .

ويكون فاعل قوله : [لا يكون] .

ضميراً يعود إلى لفظ [ذلك] .

فى قوله : [فلما وجب لها ذلك] .

جرميتها ، فلما وجب لها ذلك ، وجب - بإيجاب ذلك السبب - أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءًا ، ما للكل ، لكونه جزءًا مفروضًا بعد حصول صورة الكل .

(٤) فهذا له عن عارض ومانع ، وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها ، ويتجزؤ بها .

(٥) وأما المقدار - لو انفرد ، ولم يكن هناك شيء يوجب

يعنى الشكل المتقدم ذكره .

ويجوز أن يكون فاعل قوله : [لا يكون] .

هو : [ما] .

فى قوله : [ما للكل] .

ويكون على هذا التقدير . [ما] .

هذه موصولة بمعنى الذى .

(٤) أى هذه الحال للفلك عن عارض ، وهو معنى الكل والجزء المضاف أحدهما إلى الآخر ، ومانع ، وهو كون الجزء جزءًا مفروضاً بعد حصول الكل ؛ فإن هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور ؛ ولسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة إياها ، المتجزئة معها بطريان الانفصال عليها .

(٥) يريد أن المقدار لو انفرد ، لم تكن الكلية والجزئية أصلاً ، فضلاً عما يلزمهما ؛ لأن نفس طبيعة واحدة لا تقتضى الاختلاف بالكل والجزء . وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة ، فإذن لا اختلاف هناك .

وتختلف النسخ ههنا ، فى بعضها هكذا : [لم يصر كلاً وغير كل بحسب ذلك الفرض ، لا من نفسها ولا من علة ، ولا من مقارنة قابل] .

وهى أصح .

وفى بعضها : [لامن نفسها ، لا من علة ، ولا من مقارنة قابل] .

شيئًا إلا الطبيعة المقدارية . وتلك الطبيعة هى نفسها واحدة ، لم تصر كُلاًّ وغير كل بحسب ذلك الفرض ، لا من نفسها ولا من علة ، ولا من مقارنة قابل - فلا يجب أن يستحق شيئًا معينًا مما يختلف فيه ، حتى نفس الكلية والجزئية . فليس يمكن أن يقال ههنا : لحقها من غيرها شىء - بحسب إمكان وقوة ما ، أو صلوح موضوع - لحوقا سابقا ، ثم تبع ذلك أن صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة *

وتقريره : لم تصر كلاًّ وغير كل بحسب الفرض المذكور فى الفصل المتقدم إلاّ من نفسها ؛ لأنه لا علة ولا قابل هناك . والاختلافُ من نفسها باطل ؛ لأنه لا يجب أن يستحق الاختلاف .

ثم قال : [فليس يمكن أن يقال ههنا : لحقها شىء من غيرها] .

يعنى من الفاعل .

ثم قال : [بحسب إمكان وقوة ما] .

يعنى المادة التى يحتاج الامتداد الجسمى إليها ، لكونه صورة .

ثم قال : [أو صلوح موضوع] .

يعنى الموضوع الذى يحتاج المقدار والشكل إليه لكونهما عرضيين . وقيده ب[ههنا] . لأن الفلك فيه : فاعل ؛ هو الصورة النوعية .

ومادة : هى هيولاه .

وموضوع : هو جرم الفلك .

ثم تبع ذلك اللحوق أن خالف فيه الجزء الكل .

واعترض الفاضل الشارح : بأن تعليل اختلاف الفلك فى الكلية والجزئية بالمادة ، غير صحيح ؛ لأن مادتى الكل والجزء : إن اتحدتا ، كانت الصورة وجزؤها حالين فى محل واحد ، ولم يكن أحدهما أولى بالكلية من الآخر .

الفصل الرابع عشر

تنبيه

(١) هذا الحامل إنما له الوضع من قِبَل اقتران الصورة الجسمية .

وإن تباينتا ، كانت المادة متخالفة فى الكلية والجزئية . وحينئذ إن احتاجت إلى مادة تسلسلت المواد ، وإلاّ فالصورة أيضاً وحدها يتخالف فيها من غير احتياج إلى مادة .

فإن قيل : تقدم الصورة فى الوجود والحلول على جزئها بسبب ؛ لكونها أولى بأن تكون كلاًّ . منه ، قلنا : فليكن تقدمها فى الوجود وحده سبباً فى المنفردة عن المادة .

والجواب : أنّ المادة هى منشأ الاختلاف ؛ فهى تختلف بذاتها ، ويختلف غيرها من الصور والأعراض المادية بها ، كالزمان الذى يقتضى التقدم والتأخر لذاته : وتصير الأشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سيأتى بيانه ؛ فلذلك احتاجت الصورة فى اختلاف أحوالها إلى المواد ولم تحتج هى إلى غيرها .

(١) أقول : يريد بيان أن كون الهيولى ذات وضع ، أمر لا يقتضيه ذاتها ، بل إنما تستفيده من الصورة الجسمية .

وهذه مسألة يبتنى عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية ؛ وذلك لأن البرهان عليه أنها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت :

إما ذات وضع ، أو غير ذات وضع ؛ والقسمان باطلان :

أما الأول : فلأنه مناف للحكم المذكور .

وأما الثانى : فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل .

والوضع يطلق على معان :

منها : كون الشىء بحيث يمكن الإشارة الحسية إليه .

ومنها : حال الشىء بحسب نسبة بعض أجزائه إلى البعض .

ومنها : ما هو المقولة المشهورة .

(٢) ولو كان له فى حد ذاته وضع ، وهو منقسم ، كان فى حد ذاته ذا حجم .

(٣) أو غير منقسم ، كان فى حد نفسه مقطع منتهى إشارة .

(٤) نقطةً إن لم ينقسم ألبتة ، أو خطًّا ، أوسطحًا إن انقسم فى غير جهة الإشارة .

والمراد ههنا هو الأول .

والمعنى أن الصورة الجسمية ، هى العلة فى كون الهيولى ذات وضع ، ويتبين منه أنها هى التى تفيد تشخص الهيولى وتَعينُها ، على ما سيأتى بعد .

(٢) أى لو كان للحامل وضع ، وهو قائم بذاته خال عن الصورة ، فلا يخلو :

إما أن يكون منقسماً على الإطلاق ، وفى جميع الجهات ؛ أو لم يكن .

فإن كان منقسماً فى جميع الجهات ، كان — بانفراد ذاته عن الصورة — جسماً ذا حجم ، وقد كان حاملاً للحجم . هذا خلف .

(٣) وهذا هو القسم الذى لا يكون الحامل فيه منقسماً على الإطلاق . فـ [غير منقسم] . عطف على قوله : [وهو منقسم] .

ويريد به أن الحامل إن كان بانفراده ذا وضع ، وكان غير منقسم ، كان بانفراده مقطع منتهى إشارة ، وذلك لأن الإشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهى إلى المشار إليه ، وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم فى جهة ذلك الامتداد ؛ لأنه لو انقسم فى تلك الجهة ، لكان وراء المقطع شىء من المشار إليه ؛ فإذن لا يكون المقطع مقطعاً .

فكل مقطع إشارة هو ذو وضع غير منقسم ؛ وكل ذى وضع غير منقسم فهو عند فرض إشارة تمتد إليه ولا تتجاوزه ، يكون مقطعاً لها ، وهذا هو المراد من قوله :

[أو غير منقسم ، كان فى حد ذاته مقطع منتهى إشارة] .

(٤) أى ذلك المقطع لا يخلو :

إما أن لا ينقسم فى جهة أخرى ، أو ينقسم .

الفصل الخامس عشر

تنبيه

(١) فلو فرضنا هيولى بلا صورة ، وكانت بلا وضع ، ثم لحقتها الصورة ، فصارت ذات وضع مخصوص .

والثانى لا يخلو :

إما أن ينقسم فى جهة واحدة ، أو ينقسم فى جهتين .

وكان الحامل على التقدير الأول نقطة ، وعلى التقدير الثانى خطا ، وعلى التقدير الثالث سطحاً .

وإنما لم يحتمل قسما آخر ؛ لأن الأبعاد الجسمية ثلاثة ، وإذا فرض أحدها مأخذاً للإشارة ، لم يبق إلا اثنان .

فالحاصل أن الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها ، لكانت :

إما جسما ، أو نقطة ، أوخطًا ، أوسطحاً : وكلها باطل ، فكونها ذات وضع بانفرادها ، باطل .

وبطلان كونها أحد هذه الأشياء ، يتبين من تصور ماهياتها ، فإن الجسم والخط والسطح ، لكونها متصلة الذوات ، قابلة للانفصال ، تكون محتاجة إلى حامل ، فهى غير الحامل .

والنقطة لا يمكن أن تكون إلا حالة فى غيرها ، وإلا لكانت جزءاً لا يتجزأ ، والحامل لا يكون حالا ، فهى ليست بنقطة .

ولوضوح هذه المعانى لم يتعرض الشيخ لبيانها ، ووسم الفصل بالتنبيه لأنه لم يحتج فيه إلا إلى قسمة .

(١) يريد بيان امتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة عنها ، وبه يتبين القسم الثانى من البرهان المذكور فى الفصل المتقدم .

وتقريره : أنا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية ، وكانت بلا وضع بالضرورة ، لما مر — ثم فرضنا أن الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة ، لامتناع وجود جسم غير ذى وضع — لكان لا يخلو :

(٢) فليس يمكن أن يقال : إن ذلك لأن الصورة لحقتها هناك ، كما يمكن أن يقال ، لو كانت فى صورة توجب لها وضعًا هناك ، أو كان قد عرض لها وضع هناك ، ثم

إما أن لا تتحصل الهيولى فى موضع من المواضع ، أو تتحصل . وإن تحصلت فلايخلو : إما أن تتحصل فى جميع المواضع ، أو فى بعضها دون بعض .

والأول والثانى من هذه الأقسام محالان ببديهة العقل .

والثالث أيضاً محال ؛ لأن ذلك الموضع :

والثالث أيضاً محال ؛ لأن ذلك الموضع :

إما أن لا يكون أولى بها من غيره ، أو يكون أولى .

فإن لم يكن أولى ، كانت متساوية النسب إلى جميع المواضع ، فكان حصولها فى ذلك الموضع دون غيره ، ترجيحاً لأحد الأمور المتساوية من غير مرجح ، وهو محال بالبديهة .

وإن كان أولى بها ، فالأولوية :

إما أن تكون حاصلة قبل أن تلحقها الصورة ، أو حصلت بذلك .

وهذان قسمان ، وهما أيضاً محالان ، مع أن لكل منهما نظيراً فى الوجود .

والشيخ أوردهما ، وأورد نظيريهما ، وبيّن الفرق بينهما وبين النظيرين ، وأعرض عن ذكر الأقسام المحالة بالبديهة للإيجاز .

(٢) هذا بيان امتناع القسم الأول ، والفرق بينه وبين نظيره :

أما بيان الامتناع ، فبأن هذا لا يمكن ههنا ؛ لأن الهيولى – قبل الصورة – كانت غير متعلقة بالموضع الذى حصلت فيه مع الصورة ، فلا يمكن أن يقال : إن ذلك – أى حصولها فى ذلك الموضع – إنما كان لأن الصورة إنما لحقتها هناك ؛ وذلك لأن الهيولى لم تكن هناك ، ولا فى موضع آخر .

ثم أشار بقوله : [كما يمكن أن يقال] .

إلى نظيره فى الوجود ، وهو أن تكون الهيولى فى صورة توجب لها وضعاً هناك ، كجزء من الهواء مثلا فى موضعه الطبيعى ؛ فإن صورته الهوائية توجب لمادته وضعاً هناك .

لحقتها الصورة الأخرى . وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه ؛ لأنها مجردة بحسب هذا الفرض .

(٣) وليس يمكن أيضا أن يقال : إن الصورة عينت

أو كان قد عرض لها وضع هناك ؛ كجزء من الهواء أيضاً أخرج بالقسر عن موضعه إلى الموضع الطبيعي للماء فعرض له وضع هناك ، ثم فسدت صورة الجزأين لسبب ، ولحقت صورة الماء بمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها فى موضع خاص ؛ لكون ذلك الموضع أولى بها ، والأولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق ، بحسب الصورة السابقة والأحوال العارضة لها .

ثم أشار بقوله : [وإنما ليس يمكن فيمانحن فيه ؛ لأنها مجردة بحسب هذا الفرض] إلى الفرق المذكور.

(٣) وهذا بيان امتناع القسم الثانى ، وهو أن تحصل الأولوية بعد أن تلحق الصورة بالهيولى ، وبيان الفرق بينه وبين نظيره فى الوجود .

أما بيان الامتناع : فهو بيان تساوى نسبتها إلى جميع المواضع التى تقتضيها الصورة التى تلحقها ، فهى إذن تكون متساوية النسبة إليها بحسب ذاتها ، وبحسب الصورة ، وحينئذ يستحيل حصولها فى بعضها ، وهو المراد من قوله :

[وليس يمكن أيضاً أن يقال : إن الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الجزئية التى تكون لأجزاء كل واحد مثلا ، كأجزاء الأرض] .

وإنما قيد هذا القسم بهذا القيد ، لئلا يقال : الصورة النوعية التى تقارن الصورة الجسمية — على ما سنذكره — إنما تقتضى تعيين الموضع ؛ لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره ؛ وذلك لأن للحيز الطبيعى أجزاء كثيرة ، وحصول الهيولى مع الصورة فى أحدها دون غيره ، يقتضى أولوية ، فلأجل هذا خص الفرض بالقيد المذكور .

ثم أشار بقوله : [كما يمكن أن يقال فى الوجه الذى ذكرنا] . إلى نظيره فى الوجود ، وذلك الوجه هو المثال الأول الذى كان الوضع السابق واجباً لا عارضاً ، بحسب الصورة السابقة : أعنى فى الجزء من الهيولى الذى كان فى موضعه الطبيعى ، ثم صار ماء ، فقصد الموضع الطبيعى للماء لوجود الصورة المائية فيه .

لها وضعًا مخصوصًا من الأوضاع الجزئية التى تكون لأجزاء كل واحد مثلا ، كأجزاء الأرض .

كما يمكن أن يقال فى الوجه الذى ذكرنا من تخصيص وضع جزئى بسبب لحوق الصورة – وهناك وضع جزئى – لحوقًا يخصص أقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع ، كالجزء من الهواء صُيِّر ماء ، فيكون موضعه الطبيعى متخصصًا بحسب موضعه الأول ، وهو أقرب مكان طبيعى للمياه مما كان موضعًا لهذا الصائر ماء ، وهو هواء . وإنما لا يمكن هذا أيضًا ؛ لأنا جعلناها مجردة .

وإنما لم يقصد أى جزء اتفق منه ، بل قصد الجزء الذى هو أقرب أجزاء الموضع المائى إلى الموضع الأول ، فتخصص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الوضع السابق . وهومعنى قوله :

[بسبب لحوق الصورة ، وهناك وضع جزئى] أى بسبب لحوق الصورة ، حال وجود وضع جزئى هناك .

فههنا سببان :

أحدهما : الصورة المائية ، وهو سبب لقصد الموضع المائى مطلقاً .

والثانى : الوضع السابق ، وهو سبب لتخصص الموضع الجزئى منه بالقصد .

ثم أشار بقوله : [وإنما لا يمكن هذا أيضاً ، لأنا جعلناها مجردة] .

إلى الفرق بينهما .

ولما بطل القسمان ، ظهر امتناع الفرض الأول ، وهو حلول الصورة الجسمية فى الهيولى المجردة ، ويتبين من ذلك أن حلول الصورة فى الهيولى لا يجوز إلا على سبيل التبدل ، بأن يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقة .

. . . .

واعلم : أن فائدة إيراد النظيرين ، سد باب إيراد المعارضة بهما ؛ وذلك لأن الحكم بامتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة ، لاقتضائها الحصول فى موضع ، مع عدم أولوية أحد المواضع به ، يمكن أن يعارض بالكون الذى هو حلول صورة جديدة فى الهيولى . والكائن يقتضى لا محالة الحصول فى موضع ، فالوجه فى تخصصه بأحد المواضع هو الوجه فى تخصيص الهيولى المجردة به .

ثم إن أجيب بأن المخصص — وهو الوضع السابق — حاصل ثـَمَّ وغير حاصل ههنا ، عورض بأن الصورة الكائنة الجديدة ، تقتضى الحصول فى أحد أجزاء مكانها الطبيعى ، لا بعينه ، مع أن نسبتها إلى الجميع واحدة . فالوجه فى تخصصها بأحدها ، هو الوجه فى تخصص الهيولى المجردة بأحد الأحياز الممكنة .

فيجاب بأن الوضع السابق أيضاً يفيد تخصيص أقرب الأجزاء منه بذلك ، وههنا ليس كذلك ؛ إذ ليس له وضع سابق فلا تخصيص .

وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح : أن أول الإشكالين هو أن الجسم العنصرى لا يجب اتصافه بإحدى الصور النوعية بعينها ، مع دوام اتصافه بها ، فلم لا يجوز أن تكون الهيولى إذا اتصفت بالجسمية ، فهى وإن كانت غير واجبة الحصول فى حيز بعينه ، لكنها تحصل فى أحد الأحياز .

وأجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة بأخرى مُعدة للهيولى فى قبول اللاحقة . والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك ، فظهر الفرق .

أقول : هذا إشكال برأسه ، ليس فى الكتاب منه عين ولا أثر .

وأما تشكيكه — بتجويز اتصاف الهيولى ، فى حال تجردها ، بأوصاف متعاقبة يقتضى أحدها تخصصها بأحد الأوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها — فليس بشىء ؛ لأن الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف ؛ إن تخصصت بوضع فهى غير مجردة ، وإن لم تتخصص ، فنسبتها مع الأوصاف ، إلى جميع الأوضاع ، واحدة .

الفصل السادس عشر

تذنيب

(١) فَاحْدِس من هذا أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية *

(١) وفى نسخة [الجسمانية] وفى نسخة [الجرمية] .

ذكر الفاضل الشارح : [أن الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة ، كانت بأنها حالة الانفكاك :

إما أن تكون مشاراً إليها ، أو لا تكون .

وأبطل الأول فى فصل ، ثم أبطل الثانى فى الفصل المتقدم ، بأنها عند اقترانها بالصورة :

إما أن تحصل فى كل الأحياز ، أو لا تحصل فى شىء منها ، أو فى حيز معين .

ولم يتعرض للقسمين الأولين منها ، لظهور فسادهما ، بل اقتصر على إبطال الثالث ، ولأجل ذلك أمر بالحدس بالمطلوب ، ولم يصرح بثبوته مطلقاً ، لأنه موقوف على التنبيه بفساد القسمين المحذوفين] .

أقول : ويحتمل أن يكون الوجه فى ذكر الحدس ، أن امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة ، لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة ، بل يدل على أن الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة أبداً .

وينعكس عكس النقيض إلى أن : الهيولى المقترنة بالصورة غيرُ مجردة ، أى لا تكون مجردة أصلا .

وهيولى الأجسام هى المقترنة بالصورة ، فهى لا تتجرد عن الصورة الجسمية .

الفصل السابع عشر

تنبيه

(١) والهيولى قد لا تخلو أيضًا عن صورٍ أخرى .

(٢) وكيف ! ولا بد من أن تكون : إما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة أو بعسر ، أو مع

---

(١) يريد إثبات الصورة النوعية ، وهى التى تختلف بها الأجسام أنواعاً .

وأعلم أن سلب الخلو ، إيجابُ المقارنة . فمعنى [لا تخلو] أنها تقارن .

ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معاً ، بل تقارن واحدة منها فقط ، ولا يجب أن تقارن تلك الواحدة أيضاً دائماً ، بل ربما تقارنها وقتاً دون وقت ، أورد الشيخ ههنا لفظة [قد] التى تفيد مع الفعل المضارع ، جزئية الحكم ، ليعلم أن الحكم الكلى بمقارنة الهيولى لـمـا تقارنه من الصور النوعية ، غيرُ واجب ، وإن كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجباً .

(٢) أى وكيف يحكم بخلو الهيولى عنها.؟ مع امتناع خلو الجسم عن أحد أمور ثلاثة :

أحدها : قبول الانفكاك والالتئام ، والتشكل التابع لهما ، بسهولة . وهو اللازم للأجسام الرطبة من العنصريات .

وثانيها : قبول جميع ذلك بعسر ، وهو اللازم للأجسام اليابسة من العنصريات .

وثالثها : الامتناع عن قبول ذلك ، وهو اللازم للفلكيات .

وهذه أمور مختلفة غير واجبة لذواتها ، فهى إنما تجب بعلل تقتضيها .

ولا يمكن أن تقتضيها الجرمية المتشابهة فى جميع الأجسام لكونها مختلفة .

ولا الهيولى لأن الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله ، كما تبين فى علم ما بعد الطبيعة .

فعللها إذن أمور مختلفة أيضاً ، غير الهيولى والصورة . ويجب أن تكون تلك الأمور مقارنة لهما ؛ لأن المفارق تتساوى نسبته إلى جميع الأجسام .

صورة توجب امتناع قبول ذلك ، وكل ذلك غير مقتضى الجرمية .

(٣) وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص ، أو وضع

ويجب أن تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالأمور الانفعالية ، كسهولة قبول الفصل والوصل ، وعسره .

ويجب أن تكون صوراً لا أعراضاً ؛ لأن الجسم يمتنع أن يتحصل من غير أن يكون موصوفاً بأحد هذه الأمور .

(٣) الجسم يمتنع أن يخلو عن الأين ، أو الوضع ، ويمتنع أن يكون فى جميع الأمكنة ، أو على جميع الأوضاع . فإذن جسميته تقتضى أن تكون فى مكان ، أو وضع ، غير متعينين .

ثم إن كل جسم يجب أن يختص بمكان أو وضع متعينين تقتضيهما طبيعته على مايجىء فى النمط الثانى .

فإذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص ، أو وضع خاص ، متعينين ، وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة ، كما مر .

وإنما لم يقتصر على المكان ، وجعل الوضع قسيما له ، لئلا يصير الحكم جزئيًّا ، فإن الجسم المحيط بالكل ليس عنده فى مكان ، وهو لا يخلو عن وضع معين .

واعلم أن الصور تختلف باعتبار آثارها ، فالمقتضية للكيفيات — كسهولة قبول الانفكاك وعسره — تكون مناسبة للكيف .

والمقتضية لاستحقاق الأمكنة ، مناسبة للأين .

وهكذا فى سائر الأعراض .

وتحقق كونها مغايرة لتلك الأعراض ، أن كون الجسم بحيث يستحق أيناً ، هو غير حصوله فى ذلك الأين .

ومما يوضح ذلك بقاؤها فى بعض الأجسام ، مع زوال الأعراض ؛ فإن السبب المقتضى لسهولة تشكل الماء ، ولرده إلى مكانه الطبيعى ، ووضعه الطبيعى ، باق عند جموده ؛ أو إصعاده بالقسر ، أو تكعيبه .

خاص ، متعينين . وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة

والفاضل الشارح أورد عليه شكوكاً كثيرة .

منها : أن استناد اختلاف الأعراض إلى الصور المختلفة ، يقتضى استناد الصور أيضاً إلى غيرها من الأمور المختلفة .

فإن أسند اختلاف الصور فى العنصريات ، إلى اختلاف استعدادات فى مادتها المشتركة ، بحسب الصور السابقة ، وفى الفلكيات إلى اختلاف قوابلها فى الماهيات ؛ قيل: فلم لا يجوز استناد اختلاف الأعراض ، إليها ، من غير توسط الصورة ؟

والجواب عنه : ما مر من بيان مغايرة الأعراض ومباديها ، وامتناع تحصل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ ، وسائر الأحوال المذكورة .

فإن سميت تلك المبادئ ، بعد وضوح ما تقدم ، بالكيفيات ؛ فلا مضايقة فى التسمية ؛ إلا أنه ينبغى أن ينسب إليها تحصل الأجسام أنواعاً ، وصدور الأعراض المذكورة ، وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك .

ومنها : أن الفلك لا يحتاج إلى هذه الصور ؛ فإن أعراضه لا تزول ؛ وذلك لأن هذه الصور لو فرضت للفلك ، لكانت لازمة أيضاً لا محالة . ويكون لزومها :

إما للجسمية ؛ أو لما يكون حالا فيها ، أو لما يكون محلا لها ، أولما لا يكون حالا ولا محلا .

وأبطل الأقسام ، إلا كونه لما يكون محلا .

ثم قال : فليكن المحل سبباً للأعراض اللازمة من غير توسط الصور . وأيضاً جميع العناصر لا يحتاج إليها ؛ لجواز أن يكون بعض تلك الصور إعداماً للبعض ، كالمقتضية لصعوبة القبول ، المقتضية لسهولته . فإن من الجائر أن تكون صعوبة القبول عدماً لسهولته ، وبالعكس .

ومبدأ العدم يجوز أن يكون عدمياً .

والجواب : أن استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور فى الفلك ، غير معقول ؛ لكونها مشتركة . وكذلك الجسمية المختصة بالفلك ؛ لأن سبب اختصاصها بالفلك ، هو هذه الصور لا غير .

المشتركة فيها *

فإذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول، بل الواجب أن يُعكس ويقال: الجسمية لازمة لصورة الفلك، وحينئذ تسقط القسمة المذكورة ، لأنها تلزمها ؛ لأنها صورة الفلك لا غير .

وأما استنادها إلى المحل على ما ذكر ، فغير معقول ؛ لامتناع كون القابل فاعلا .

وأما جعل بعض الصور العنصرية أعداماً ، فغير معقول ؛ لأن الأعراض المذكورة ليست بعدمية .

أما الاثنينية فظاهر .

وأما الباقية فعلى ما تبين فى مواضعها .

والأمور الوجودية لا تصدر عن الأعدام .

ومنها : المعارضة .

أولا : بأن هذه الصور محتاجة إلى الجسمية ، فالجسمية إن كانت معلولة لها ، لزم الدور ، وإلا لم تكن الصور مقومة للجسمية . فإذن لم تكن صوراً .

وثانياً : بأن القول بكون تلك الصور مصادر لأعراض مختلفة غير مترتبة : بعضها من باب الكيف ، وبعضها من باب الأين . وكذلك من سائر الأبواب، من غير أن يصدر البعض بواسطة البعض .

يناقض القول بأن الكثير لا يصدر عن الواحد .

والجواب :

عن الأول : أن الصور ليس من شرطها أن تقوّم الجسمية ، بل من شرطها أن تقوّم الهيولى . وهذه الصور تقوّمها من غير دور على ما سيأتى بيانه .

وعن الثانى : أن الكثير يجوز أن يصدر عن الواحد، بانضمام أمور وشروط مختلفة إليه .

فهذه الصور تقتضى التأثير فى الغير ، بحسب ذواتها ، والتأثر من الغير بحسب المادة وحفظ الأين بشرط الكون فى مكانها ، والعود إليه بشرط الخروج عنه . وهكذا فى البواقى .

فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ ، من غير الاحتيال الذى أوجبه هذا الفاضل .

الفصل الثامن عشر

إشارة

(١) واعلم أنه ليس يكفى أيضًا وجود الحامل ، حتى تتعين صورة جرمانيةٌ ، وإلا لوجب التشابه المذكور ، بل

---

(١) قد أشار الشيخ فيما مر إلى أن الصورة الجسمية محتاجة فى وجودها وتشخصها إلى الهيولى ؛ لكونها غير منفكة فى الوجود عن التناهى والتشكل ، ومحتاجة فيهما إليها ، فأراد أن يبين فى هذا الفصل أنها مع احتياجها إلى الهيولى تحتاج إلى أشياء أخرى غير الهيولى ، لولاها لكانت الأقدار والأشكال متشابهة ؛ إذ كانت الهيولى — فيما عدا الفلكيات — مشتركة .

وذكر الفاضل الشارح : أن هذا الكلام يصلح جواباً عن سؤال يذكر على دليلين مما مر :

أولهما : أنه لما استدل على أن الصورة لا تنفك عن الهيولى ، بأن قال : لزوم المقدار والشكل :

إما للصورة ، أو للفاعل ، أو للحامل .

والتزم بأنه للحامل ، فكان لقائل أن يقول : العنصريات غير مختلفة فى المواد ، فيجب استواؤها فى المقدار والشكل .

وثانيهما : أنه لما استدل على إثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات ، فكان لقائل أن يقول : لو كان الاختصاص بكل كيفية ، لأجل صورة ، لكان الاختصاص بكل صورة ، لأجل صورة أخرى .

ثم لما كان الجواب عنهما واحداً ، أخره إلى هنا .

والجواب : أن أسباب الاختلافات والاختصاصات ، هى الأمور السابقة المعدة للأمور اللاحقة .

فقوله : [لا يكفى أيضاً وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية] .
أى حتى تتشخص ؛ فإنه ذكر أن الصورة تحتاج إلى الحامل فى الوجود دون الماهية .

يحتاج فيما يختلف أحواله إلى معيّنات ، وأحوال متفقة من خارج ، يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل .

(٢) وهذا سر تطلع منه على أسرار أخرى *

والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل ، لا تشابه الجزء والكل ؛ فإن الجزء والكل لا يجب أن يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام .

قوله : [بل يحتاج فيما يختلف أحواله] .

أى أجزاء العناصر المختلفة الأقدار والأشكال إلى معيّنات ؛ أى إلى مشخصات . وذلك لأنها لا تحتاج إلى علل للماهية والحقيقة ، بل تحتاج إلى علل تفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية .

قوله : [وأحوال متفقة من خارج] .

وكان ينبغى أن يقول : وأحوال مختلفة من خارج ؛ لأن سبب المختلفات ينبغى أن يكون مختلفاً لا متفقاً . لكنه أراد بها الأحوال الاتفاقية وهى التى يكون وجودها غير دائم ولا أكثرى ، فإن الأشخاص من حيث لا تماثل ، تحتاج إلى علل ، يندر وجودها ، لتصير بانضيافها إلى سائر العلل عللا لا تماثل .

ويريد بالمعينات والأحوال المتفقة من خارج ، العلل الفاعلية ، وهى القوى السماوية ، والأحوال الأرضية ، التى هى الصور السابقة ، والتغيرات الطبيعية ، والقواسر الخارجية . فإن جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصور .

وأما الحامل فهو علة قابلة .

(٢) أقول : قال الفاضل الشارح : كون كل سابقٍ علةً معدةً للاحق ، سر عظيم تطلع منه على أسرار :

هى اقتضاء ذلك أن لا يكون للحوادث بداية زمانية ، وأنه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية ؛ لتكون تلك الحركة سبباً لحصول تلك الاستعدادات المختلفة فى المادة. وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور .

أقول : ومن تلك الأسرار التنبيه على وجود مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ، وعلى وجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام .

وبالجملة الأسباب التى تنتظم بانتظامها أمور العالم على ما هو عليه فى نفس الأمر .

الفصل التاسع عشر

وهم وتنبيه

(١) واعلم أن الهيولى مفتقرة فى أن تقوم بالفعل، إلى مقارنة الصورة. فإما أن تكون الصورة هى العلة المطلقة الأولية

---

(١) يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة، فذكر، أولا، الأقسام المحتملة، ليتبين ما هو الحق منها.

قال الفاضل الشارح: [تلك الأقسام أن يقال: لما ثبت تلازمهما:

فإما أن تكون الهيولى محتاجة إلى الصورة من غير عكس.

أو الصورة محتاجة إلى الهيولى من غير عكس.

أو تكون كل واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى.

أو لا تكون ولا واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى.

فهذه أربعة أقسام.

والأول منها على ثلاثة أقسام:

فإن الصورة تكون للهيولى:

إما علة مطلقة، أو جزءاً منها، أولا علة ولا جزء علة، بل تكون آلة وواسطة للعلة.

فخرج من هذا أن الأقسام ستة.

والحق من جملتها عند الشيخ واحد، وهو أن الصورة جزء العلة للهيولى].

وأقول: التلازم عند التحقيق لا يقتضيه إلا العلة الموجبة، ويكون:

إما بينها وبين معلولها.

أو بين معلولين لها، لا كيف اتفق، بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقاً ما لكل واحد منهما بالآخر، على ما سيأتى بيانه.

وكل شيئين ليس أحدهما علة موجبة للآخر، ولا معلولا، ولاارتباط بينهما بالانتساب إلى ثالث كذلك، فلا تعلق لأحدهما بالآخر، ويمكن فرض وجود أحدهما منفرداً عن الآخر.

لقيام الهيولى بها مطلقًا . أو تكون الصورة آلة ، أو واسطة ،

لكن الجمهور لايتفطنون لذلك ، ويظنون أن التلازم بين الشيئين، ليس أحدهما علة للآخر ربما يكون من غير أن يقتضى الارتباط بينهما ثالثٌ ، ويمثلون لذلك بالمضافين ، وذلك ظن باطل ، فالشيخ لم يتعرض لذلك أولا ، بل قسم وجه التلازم إلى قسمين :

أحدهما : أن يكون لكون أحدهما علة للآخر .

والثانى : أن لا يكون كذلك .

والأول : كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح ، لكن العلة القابلية لما لم تكن علة موجبة ، فهى لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول .

ولما استحال أن يكون القابل فاعلا ، استحال أن تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذى بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه .

فلذلك لم يتعرض الشيخ لاستناد التلازم إلى علية الهيولى ، بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها . وقسم هذا القسم إلى الأقسام الثلاثة الذى ذكرها الفاضل الشارح .

وبقى القسم الثانى ، وهو أن لا يكون أحد المتلازمين علة للآخر ، فنبه على أن ما يظنه الجمهور فى هذا القسم ، باطل . ونبه على أن الحق فى هذا القسم هو أن يكون التلازم لارتباط يقتضيه شىء غير المتلازمين ، ثالث لهما . ولهـذا المعنى وسم الفصل بـ « الوهم والتنبيه » .

فهذه هى الأقسام الأربعة المذكورة فى الكتاب ، ثم قسم القسم الرابع أيضاً ، بحسب الاحتمال العقلى إلى قسمين ؛ بأن ذلك الثالث يقيم كلّ واحد منهما :

إما مع الآخر ، أو بالآخر .

فهذه هى الأقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ .

قال الفاضل الشارح : فى قوله : [إن الهيولى مفتقرة فى أن تقوم بالفعل ، إلى مقارنة الصورة] .

فوائد :

منها : أنه إنما قال : [فى أن تقوم] .

ليعرف أنها مفتقرة إليها فى وجودها ، لا فى ماهيتها . كما مر .

لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقًا . أو تكون شريكة لمقيم آخر ، باجتماعهما جميعًا تقوم الهيولى .

ومنها : أنه قال : [تقوم بالفعل] .

ليعرف أنها مفتقرة فى الوجود الخارجى ، لا الذهنى .

ومنها : أنه قال : [إلى مقارنة الصورة] .

ليعرف أنها علة من جنس ما لا تباين ذاتها ذات المعلول ؛ كالبارى تعالى . والعالم .

ثم قال : وعلى قوله : [مقارنة الصورة] .

شك لفظى . وهو أن المقارنة حالة إضافية ، تعرض للشىء بالنسبة إلى غيره . والأحوال الإضافية متأخرة عن الذوات . فإذن المقارنتان – أعنى مقارنة الهيولى للصورة . ومقارنة الصورة للهيولى – متأخرتان عنهما ؛ فلا يصح أن يقال : الهيولى مفتقرة إلى مقارنة الصورة ، بل العبارة الصحيحة أن يقال : الهيولى مفتقرة فى وجودها بالفعل إلى ذات الصورة ، افتقاراً متى وجدت ، وجب أن تكون مقارنة للصورة.

فالافتقار يكون إلى ذات الصورة ، ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى .

أقول : يحتمل أن يكون مراد الشيخ ذلك ، إلا أنه وقع فى عبارته توسع ما .

ويحتمل أن يقال : إن الشيخ لم يذهب إلى أن ذات الهيولى مفتقرة إلى المقارنة المتأخرة عنها ، بل ذهب إلى أنها فى قيامها بالفعل – أى فى تشخصها – مفتقرة إليها ، والشىء يجوز أن يحتاج فى اتصافه بصفة ما إلى ما يتأخر عن ذاته ، كالعلة المحتاجة فى اتصافها بالعلية إلى وجود معلولها المتأخر عنها ، ولا يلزم من ذلك إلا تأخر صفتها عما يتأخر عنها .

ثم قال : [وهذه القضية – يعنى أن الهيولى مفتقرة فى قيامها ، إلى مقارنة الصورة – مفتقرة إلى حجة ؛ لأن الذى مر ، هو أن الصورة لا تخلو عن الهيولى ، والهيولى لا تخلو عن الصورة ؛ فهذا القدر لا يكفى فى بيان أن الهيولى مفتقرة إلى الصورة ، لاحتمال أن لا يكون لأحدهما تأثير فى الآخر ، بل يكونان متضايفين .

ثم إن كان ولا بد من الافتقار ، فقد يمكن أن يكون الافتقار من جانب الصورة .

قال : وسيأتى إبطال الاحتمالين] .

وأقول : أما تلازم المتضايفين فسنبين أنه ليس على وجه لا يكون لأحدهما تأثير فى الآخر ، كما ظنه .

أو تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ، ولا الصورة تتجرد عن الهيولى ، وليس أحدهما أولى بأن يكون مقامًا به الآخر ،

وأما الاحتمال الآخر ، وهو أن يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقاً ، فقد بينا أنه لا يفيد التلازم ؛ إذ القابل لا يقتضى الإيجاب فى عليته .

قال : [والفرق بين الآلة والواسطة ، أن كل آلة واسطة ، ولا ينعكس ؛ لأن الآلة لا تكون موجدة . إلا أن الإيجاد يتوقف على توسطها .

والمتوسط قد يكون موجداً . كالعلة القريبة] .

وأقول : الآلة ــ كما ذكرنا ــ هى ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسطها .

والواسطة : هى معلول يصير علة لغيره ، من حيث يقاس إلى طرفيه . فأحد الطرفين معلول ، والآخر علة بعيدة ، والواسطة علة قريبة .

قال : [وقوله : « أو يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ، ولا الصورة تتجرد عن الهيولى ، إلى آخره » .

إشارة إلى القسمين الأخيرين مع الشبهة التى يمكن أن يتمسك بها من أراد أن يذهب إلى أحدهما . وهى أن يقال : لما ثبت التلازم ، فليس أحدهما بالعلية أولى من الآخر . وإليه أشار بقوله : « وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر ، من الآخر بعكسه » .

بل الحق أن يكون الاحتياج من الجانبين على السواء ، والاستغناء من الجانبين على السواء] .

وأقول : لو كان مراده ذلك ، لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنياً . وأيضاً على تقدير الاستغناء من الجانبين . لا يبقى للتلازم معنى ، بل الأظهر ما ذكرته ، ويكون قوله :

[أو يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ، إلى قوله : بعكسه] .

إشارة إلى القسم الآخر على ما يظنه الجمهور ، وقوله : [بل يكون سبب ما ، إلى آخره] .

تنبيه على الحق فى ذلك ، وقسمة لذلك القسم ، إلى قسميه .

قال : [ثم ههنا شكان لفظيان :

من الآخر بعكسه - كذا - ، بل يكون سببٌ ما آخر خارج عنهما يقيم كلًّ واحد منهما مع الآخر ، أو بالآخر .

الفصل العشرون

إشارة

(١) أما الصورة التى تفارق الهيولى إلى بدل ، فليس يمكن أن يقال : إنها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر

الأول : أنه لما ذكر أن قيام أحدهما بالآخر ، ليس بأولى من العكس ، جعل اللازم أن يكون سبب خارج يقيم كلّ واحد منهما مع الآخر ، أو بالآخر ؛ وذلك غير لازم ؛ لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر ، أو بالآخر ، من غير إثبات ثالث ، وهذا لا يمكن إبطاله إلا بالبرهان المذكور على استحالة أن يكون فى الوجود موجودان واجبا وجود متكافئان فى الوجود .

الثانى : إن أراد بقوله : « يقيم كلّ واحد منهما مع الآخر » .

استغناء كل واحد منهما عن الآخر ، فهو لا يصح ؛ لأن مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة ، وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم ، وإن لم يرد به ذلك ، لم يكن ذلك القسم مذكوراً .

فعلى التقدير الأول : بعض الأقسام مناف لمورد القسمة .

وعلى التقدير الثانى : بعض الأقسام محذوف] .

أقول :

الشك الأول : هو ما ظنه الجمهور ، وقد مرت الإشارة إلى فساده ، وسيأتى بيانه بقول أبسط .

والشك الثانى : غير وارد ؛ لأن الاستغناء عن الجانبين ينافى تلازمهما .

(١) صور العناصر تفارق الهيولى إلى بدل :

أما الجسمية : فلجواز الانفصال عليها ، الذى إذا طرأ زالت الجسمية التى كانت فى حالة الاتصال ، وحدثت جسميتان أخريان .

لهيولياتها ، ولا آلات ومتوسطات مطلقة ؛ بل لا بد فى أمثال هذه ، من أن يكون على أحد القسمين الباقيين . وههنا سر آخر *

وأما النوعية : فلجواز الكون والفساد عليها ، على ما سيأتى .

وأما صور الفلكيات فلا تفارقها أصلا :

أما الجسمية : فلامتناع الخرق والالتئام عليها .

وأما النوعية : فلامتناع الكون والفساد عليها .

والمراد من هذا الفصل أن صور العناصر لا يمكن أن تكون عللا مطلقة ، ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى ؛ وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة . لكن الهيولى لا تعدم عند انعدام الصور المذكورة ؛ لأنها مستمرة الوجود .

ولما كان القسمان الأولان من الأربعة المذكورة فى الفصل المتقدم ، باطلين بما ذكره ؛ قال : [بل لا بد فى أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين] .

من الأربعة المذكورة فى الفصل المتقدم .

قوله : [وههنا سر آخر] .

السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة ، بل شىء آخر دائم الوجود مفارق ، يفيض وجودُ الهيولى عنه ، لا بانفراده ، بل بإعانة من الصورة .

وذلك لأن الهيولى لما امتنع وجودها منفكًا عن الصورة ، ثبت احتياجها إلى الصورة . ثم إن الصورة قد تنعدم وتبقى المادة ، فعلم أنها تحتاج إلى الصورة ، من حيث هى صورة ما ، لا من حيث هى صورة معينة ؛ أى من حيث طبيعتها النوعية الموجودة ، لا من حيث خصوصيات الأشخاص .

ولما لم تكن الصورة — من حيث هى صورة ما — واحدة بالعدد ، فلم يمكن أن تكون من حيث هى كذلك ؛ علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها. فإن المعلول الواحد بالعدد، يحتاج إلى علة واحدة بالعدد .

فعلم أن هناك شيئاً آخر مبايناً للهيولى والصورة ، واحداً بالعدد ، دائم الوجود ،

الفصل الحادى والعشرون

إشارة

(١) يجب أن يعلم فى الجملة أن الصورة الجرمية تنضاف الصورة — من حيث هى صورة ما — إليه ، فتجتمع منها للهيولى علة واحدة بالعدد ، تامة مستمرة الوجود معها .

وربما يشبّه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة ، بشخص يمسك سقفاً بدعامات متعاقبة ، يزيل واحدة منها ويقيم أخرى بدلها .

فتأدية الكلام إلى إثبات هذا المبدأ المفارق ، سر فى هذا الموضع .

(١) يريد أن يبين أن الصورة الجسمية ، وما يصحبها من الصور النوعية — سواء كانت عنصرية أو فلكية ، ممكناً زوالها أو ممتنعاً — فإنها لا تكون عللاً مطلقة ، ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى .

قال الفاضل الشارح : [إن الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات :

الأولى : أن المتأخر عن المتأخر عن الشىء ، يجب أن يكون متأخراً عن ذلك الشىء ، سواء كان المتأخر بالذات ، أو بالزمان . وهذه مقدمة بينة .

الثانية : أن الشىء الذى يكون مع المتأخر عن ثالث ، يجب أيضاً أن يكون متأخراً عن الثالث .

والشيخ استعمل هذه المقدمة فى « الإشارة الثانية من النمط الثانى من هذا الكتاب » فى بيان أن محدد الجهات متقدم بالوجود على الأجسام المستقيمة الحركة .

قال : لأن محدد الجهات متقدم على الجهات ، وهى إما مع الأجسام المستقيمة الحركة ، أو متقدمة عليها ، والمتقدم على المتقدم متقدم .

واستعملها أيضاً فى « النمط السادس من هذا الكتاب » حيث بين أن الحاوى ، لو كان متقدماً على المحوى ، الذى هو مع عدم الخلاء ، لكان متقدماً على عدم الخلاء .

ثم زعم هناك أن الفلك الحاوى الذى هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوى ، غير

وما يصحبها ، ليس شيء منهما سببًا لقوام الهيولى مطلقًا .

متقدم على الفلك المحوى ، فخرج منه أن ما مع القبل بالذات ، لا يجب أن يكون قبل ؛ وما مع البعد ، يجب أن يكون بعد .

والفرق مشكل] .

أقول : المعية تطلق : على المتلازمين اللذين أحدهما يتعلق بالآخر ، إما من حيث التصور ، أو من حيث الوجود .

كالجسمية المتناهية ، والتشكل فى الوجود ، وكالجسم المستقيم الحركة ، والجهة التى يتحرك فيها ذلك الجسم أيضاً فى الوجود .

ووجود الملاء ، ونفى الخلاء ، على تقدير كون نفى الخلاء أمراً مغايراً له فى التصور .

وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق ، كمعلولين اتفق أنهما صدرا عن علة واحدة بحسب أمرين ، أو اعتبارين فيها ، ولا يكون لأحدهما بالآخر تعلق غير ذلك ، كالفلك والعقل المذكورين .

ولا شك أن وقوع اسم المعنى فى الموضعين ليس بمعنى واحد .

فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية .

ثم قال :

[الثالثة : أنا قد بينا أن الجسمية لا تنفك عن التناهى والتشكل . وظاهر أنهما لا يوجدان إلا مع الجسمية ، وبيّنا أن الجسمية لا يمكن أن تكون علة لهما ، فهما إذن غير متأخرين عن الجسمية . وما لا يكون متأخراً عن الشىء ، فهو إما مع الشىء ، أو يكون متقدماً عليه .

فثبت أن التناهى والتشكل ، إما أن يكونا قبل الجسمية ، أو معها .

ولقائل أن يقول : الشكل هيأة إحاطة الحدود بالجسم ، فهى متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار ، لكونها نهايات المقدار ، والمقدار متأخر عن الجسم ، والجسم متأخر عن الجسمية التى هى جزء له ، فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب ، فكيف يمكن أن يقال : إنه متقدم عليها] ؟ .

قال : [والغلط فى البيان الأول هو فى قولنا : لما لم تكن الجسمية علة لهما ، فهما إذن غير متأخرين عنها ؛ فإن ما لا يكون علة للشىء ، لا يكون متقدماً عليه بالعلية ؛ والتقدم

. . . .

بالعلية أخص من التقدم المطلق . ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام ؛ فلعل الجسمية ، وإن لم تكن متقدمة عليها بالعلية ، لكنها متقدمة عليها بالطبع ، كتقدم الواحد على الاثنين ؛ أو كتقدم جزء الماهية المركبة ، على خواص تلك الماهية وأعراضها اللازمة والزائلة ، وإن لم يكن شيء من تلك الأجزاء ، علة لشيء من تلك العوارض .

فهذا ما عندى فى تلك المقدمة] .

أقول : هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ، ونحن قد ذكرنا أن الصورة ، من حيث الماهية ، لا تتعلق بالتناهى والتشكل ، بل إنها إنما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط .

ومعناه : أن الصورة المتشخصة محتاجة فى تشخصها إليهما ، ولا يبعد أن يحتاج الشيء فى تشخصه إلى ما يتأخر عن ماهيته ، كالجسم المحتاج إلى الأين والوضع ، المتأخرين عنه .

فإذن التناهى والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة ، من حيث هى متشخصة وإن كانا متأخرين عن ماهيتها .

وهذا القدر يكفينا فى هذا الموضع .

قال :

[الرابعة : أن التناهى والتشكل من توابع المادة ، وتقريره ما مر] .

ثم قال : [وإذا عرفت هذه المقدمات ، فنقول : الهيولى متقدمة على التناهى والتشكل ، وهما إما متقدمان على الجسمية ، أو موجودان معها ، فالهيولى متقدمة :

إما على المتقدم على الصورة ، أو على ما مع الصورة .

وعلى التقديرين ، فالهيولى يلزم أن تكون متقدمة على الصورة ، فلو كانت الصورة علة ، أو واسطة مطلقة ، فى وجودها ، لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها . وهذا محال .

ولقائل أن يقول : عندكم أن الصورة شريكة علة الهيولى ، فهى على مذهبكم متقدمة .

والحاصل : أن الذى قد أبطلتم به كون الصورة علة مطلقة ؛ قائم بعينه ، فى كونها شريكة العلة] .

أقول : قد مر ان الصورة إنما هى شريكة العلة ، من حيث كونها صورة ما ، لا من حيث كونها صورة متشخصة ، فهى من حيث كونها صورة ما ، متقدمة على الهيولى .

(٢) ولو كانت سبباً لقوامها ، لسبقتها بالوجود .

(٣) ولكانت الأشياء التي هي علل – لماهية الصورة ، ولكونها موجودةً محصلةَ الوجود – سابقة أيضًا على الهيولى بالوجود .

(٤) حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجودُ ؛ الهيولى .

أما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى ، لوجب أن تكون صورة متشخصة ؛ لأن الصورة من حيث هي صورة ما ، لا يجوز أن تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة ، كما مر .

ويمتنع أن تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى ، فإنها هي القابلة لتشخصها ، فهي سابقة على تشخصها .

وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح . ولنرجع إلى تفسير المتن .

(٢) معناه : لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى ، وقوامها ؛ لكانت سابقة بوجودها على الهيولى .

أقول : وفيه إشارة إلى ما ذكرناه ، وهو أن السابقة بالوجود ، هي المتشخصة .

(٣) معناه : أن الصورة لو كانت علة مطلقة ، لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ، ولكانت الأشياء التي هي علل لماهية الصورة ، والأشياء التي هي علل لوجودها ، تكون جميعها سابقة بالوجود أيضاً على الهيولى ؛ لأن السابق على السابق سابق .

(٤) وفي بعض النسخ : [حتى يكون بعد ذلك للصورة ، وجود غير وجود الهيولى ، ثم يكون عن وجود الصورة ، وجود الهيولى] .

ومعناه : على أولى الروايتين ظاهر .

وعلى الرواية الثانية : أن علية الصورة ، تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعاً ، حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى ؛ فإن العلة المتقدمة على معلولها ، مغايرة له .

فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة ، وعلل تشخصها ؛ فإن كلامه يقتضي تقدم أحد الصنفين على الهيولى ، وتأخر الصنف الآخر عنها .

(٥) على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات

(٥) قال الفاضل الشارح : [إعلم أنه يجب علينا أن نفسر هذا الموضع أولا ، ثم نبين احتياج الحجة المذكورة فى هذه الإشارة إليه ، ثانياً . فإنه قد يتوهم أنه إذا أسقط هذا القدر من البين ، وضم ما بعده إلى ما قبله ، فإنه تتم هذه الحجة .

وعلى هذا التقدير يكون ذكره فى أثناء الحجة لغواً .

أما التفسير : فهو أن المراد من قوله : [على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة] .

هو أن الهيولى لو كانت معلولة للصورة ، لكانت من المعلولات التى لا تكون مباينة عن العلة ، فإن المعلول قد يكون مبايناً عن العلة مثل العالم مع البارى تعالى ، وقد يكون ملاقياً لها ، مثل مسألتنا هذه ؛ فإن الهيولى على تقدير أن تكون معلولة للصورة ، لم تكن مباينة عنها ، بل كانت محلا لها ؛ فإنه ليس بمستبعد أن يكون الشيء علة لوجود شيء ، وتكون حقيقة تلك العلة ، تقتضى أن تصير حالة فى ذلك المعلول ، فتكون الصورة علة لوجود الهيولى ، وتكون أيضاً علة لحكم آخر ، وهو صيرورتها حالة فى ذلك المحل .

وقوله : [وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة لماهيته ؛ فإن اللوازم المعلولة قسمان] .

فالمراد منه أن الهيولى ، وإن لم تكن من الأحوال المعلولة لماهية الصورة ؛ إلا أنه لايجب إن تكون مباينة عن ذات الصورة ؛ لأن المعلولات المقارنة لعللها ، قد تكون معلولات لماهية العلة : مثل الفردية للثلاثة ، وقد تكون معلولات لوجودها ، مثل مسألتنا هذه]

أقول : إن الشيخ لا يذهب إلى أن الهيولى معلولة لوجود الصورة ، التى تزول مع بقاء الهيولى . وليس مراده أيضاً بقوله : [فإن اللوازم المعلولة قسمان] .

إن المعلولات المقارنة ، قد تكون معلولات للماهية ، وقد تكون معلولات للوجود .

بل مراده أن المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان ، مقارنة للعلل ، ومباينة لها ، كما ذكره أيضاً ، هذا الفاضل ، قبل هذا .

وكل واحد من القسمين حاصل موجود ، وذلك لأنه قال فى « الشفاء » فى الفصل الرابع ، من ثانية الإلهٰيات» فى مثل هذا الموضع . بهذه العبارة [يجوز أن يكون بعض أسباب وجود الشيء ، إنما يكون عنه وجود شيء يكون مقارناً لذاته ، وبعض أسباب وجود

العلة ، وإن كان أيضًا ليس من أحواله المعلولة لماهيته فإن

الشىء إنما يكون عنه وجود شىء مباين لذاته ، فإن العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ، ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعاً] .

هذا ما ذكره فى « الشفاء » ، ويظهر منه أنه أراد بقوله ههنا . [فإن اللوازم المعلولة قسمان] .

ذلك التجويز العقلى ، وأراد بقوله : [وكل قسم منهما داخل فى الوجود] .

أن البحث يقتضى وجود القسمين جميعاً فى الخارج .

قال : [وأما بيان أن الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل فى أثناء هذه الحجة ، فالذى عندى أن الحجة التى يريد الشيخ أن يذكرها ههنا ،لا تعلق لها بهذا الكلام أصلا ، بل لو ضم ما قبل هذا الكلام إلى ما بعده ، لتمت الحجة ، بل هذا الكلام إنما يصلح جواباً عن كلام يصلح أن يستدل به على أن الصورة ليست علة للهيولى .

وذلك الكلام هو أن يقال : الصورة إذا كانت حالة فى الهيولى ، والحال محتاج إلى المحل ، فالصورة محتاجة إلى الهيولى ، فيستحيل أن تكون تلك الصورة علة لها ؛ لاستحالة الدور ، فيقال لهذا المستدل : لم لا يجوز أن تكون الصورة علة لوجود الهيولى ، ثم إنه يجب حلولها فى الهيولى ، لا لأن الصورة تكون محتاجة إلى الهيولى ، بل لأن الهيولى ، بعد وجودها ، تصير علة لثبوت صفة للصورة ، وهى صيرورتها حالة فيها .

أو لأن الصورة علة لحلولها فى الهيولى ، ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطاً بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة ، إلا أنها لا تكون مباينة عن ذات العلة .

فهذا الكلام يصلح أن يكون جواباً عن هذا الاستدلال ، ولعل الشيخ إنما أورده فى هذا الموضع ؛ لأنه لما قال : الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى ، لكانت الأشياء التى هى علل للصورة ، سابقة أيضاً على الهيولى ، حتى يكون بعد ذلك ، عن وجود الصورة ، وجود الهيولى ، استشعر أن يقال له ههنا : إذا كانت الهيولى محلا للصورة ، فأية حاجة بك إلى هذه الحجة الدقيقة ، على أنها ليست معلولة للصورة ، بل يكفيك أن تقول : الحال محتاج إلى المحل ، والمحتاج إلى الشىء لا يكون علة لذلك الشىء . فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ، ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ، ثم إنه عاد بعد ذلك إلى تتميم الحجة التى ابتدأ بها.

اللوازم المعلولة قسمان ، كل قسم منهما داخل فى الوجود .

فهذا ما عندى فى هذا الموضع] .

أقول : هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ فى هذا الموضع ، بل الواجب أن يقال : إن الشيخ لما ذكر أن الصورة لو قُدِّر أنها علة مطلقة للهيولى ، لوجب أن تكون الصورة نفسها ، مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها ، سابقة بالوجود على الهيولى ، حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة فى الخارج ، وجود الهيولى التى هى معلولة لها ، أو حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل فى الخارج مغاير لوجود الهيولى بحسب الروايتين جميعاً — أشار قبل الخوض فى بيان استحالة ذلك إلى أن هذا التقدير مما يمتنع تحققه فى هذا الموضع ؛ فإن الهيولى ، وإن كانت معلولة للصورة ، فهى غير مباينة عن الصورة ؛ والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة ، أى لا يمكن تحصيل العلة فى الخارج بدونه ؛ لأن العلة إذا سبقت بوجودها ، سبقت بما يقارن وجودها ، فكيف تسبق على ما يقارن وجودها ؟

وإنما أشار إلى ذلك بقوله : [على أنها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة]

أى مع أنها معلومة غير مباينة الذات عن ذات العلة ، فكأنه قال : لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى — مع أن هذا التقدير غير صحيح — للزم منه محال آخر ، وذلك هو المحال الذى ساق البرهان إليه ، وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب .

ثم إن الشيخ استشعر أن يقول : المعلول المقارن يجب أن يكون معلولا للماهية ، لا للوجود ؛ لأنه لا يجوز أن يكون الشىء معلولا فى الوجود ، لما يكون مقارناً فى الوجود ، بل قد يكون الشىء معلولا للماهية ، ومقارناً للوجود ، كالفردية للثلاثة ؛ وليس الأمر هنا كذلك ؛ فإن الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقاً ، فنبه بقوله :

[وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة لماهيته]

على أن المعلول المقارن لا يجب أن يكون معلولا لنفس الماهية فى جميع الصور ، بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزءاً منها ، أو شريكة لها ، كما ذهبنا إليه ههنا . فيكون معنى كلامه : وإن كانت ذات الهيولى ليست من الأحوال المعلولة لذات الصورة ، فهى أيضاً معلول مقارن ، فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليها .

(٦) ولكن قد علم أن التناهى والتشكل من الأمور التى لا توجد الصورة الجرمية فى حد نفسها إلا بهما ، أو معهما .

(٧) وقد تبين أن الهيولى سبب لذينك .

(٨) فتصير الهيولى سبباً من أسباب ما به ، أو معه ، تتمة وجود الصورة السابقة ، بتتمة وجودها للهيولى . وهذا محال .

فقد اتضح أنه ليس للصورة أن تكون علة للهيولى ، أو واسطة على الإطلاق .

ثم إنه لما وصف المعلولات بأنها قد تكون غير مباينة ، ولم يكن شىء من جنس هذا الكلام مذكوراً فيما مر من الكتاب ، أشار إلى إمكان وجود الصنفين من المعلولات : أعنى المقارنة والمباينة فى الذهن وفى الخارج معاً بقوله :

[فإن اللوازم المعلولة قسمان ، كل قسم منهما داخل فى الوجود] .

ولما فرغ من هذا البيان ، تم البرهان ، فظهر من البيان أن هذا الكلام ليس لغواً ، ولا زيادة ، كما ظن هذا الفاضل ، وأن الحجة المذكورة متعلقة به ؛ لأنه يؤكدها ، ويبين حقيقة الحال فى هذه المسألة .

(٦) قال الفاضل الشارح : معناه ما مر فى المقدمة الثالثة .

(٧) قال : ومعناه ما مر فى المقدمة الرابعة .

(٨) وهذا بيان الخلف ، وقد نبه بقوله : [ما به أو معه تتمة وجود الصورة] .

أن التناهى والتشكل كانا مما به يتم وجود الصورة لا ماهيتها ، فهما غير متأخرين عما هو تتمة وجود الصورة ، كما ذهبنا إليه .

والباقى ظاهر .

الفصل الثانى والعشرون

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : إذا كانت الهيولى محتاجًا إليها فى أن يستوى للصورة وجود ، فقد صارت الهيولى علةً للصورة ، فى الوجود سابقةً .

---

(١) قال الفاضل الشارح : [هذا سؤل على الفصل السابق ، وهو أنكم قلتم : إن الصورة لا يستوى لها وجود إلا بالتناهى والتشكل ، أو معهما ، وهما محتاجان إلى الهيولى ، فيلزم أن تكون الصورة محتاجة إلى الهيولى بوجه ما .

وجوابه : ليس كل ما احتاج الشىء إليه ، وجب أن يكون علة للشىء ، بل قد يكون ، وقد لا يكون .

وتلخيص القول فيه : يستدعى تفصيلا لا حاجة بنا إليه] .

قال : [ولقائل أن يقول : أتقول بأن الصورة محتاجة إلى الهيولى ، أم لا تقول ؟ فإن قلت ، بطل قولك : إن الصورة شريكة لعلة الهيولى ؛ لأنه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معاً .

وإن قلت : إن الصورة لا تحتاج إلى الهيولى ، لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما ، على الصورة .

فبطلت حجتك السابقة] .

وأقول : إنه يذهب إلى أن الصورة ، من حيث هى صورة ، تكون متقدمة على الهيولى ، وشريكة لعلتها . ومن حيث هى متشخصة محصلة فى الخارج ، تكون متأخرة عن الهيولى ؛ لأن الهيولى هى السبب الفاعل لتشخصها وتحصلها .

وهذا هو المراد من قوله :

[إنا لم نقض بكونها محتاجاً إليها فى أن يستوى للصورة وجود] .

أى لم نقل : هى العلة الموجدة للصورة ، ولا إنها العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها ،

فيكون الجواب : أنا لم نقض بكونها محتاجًا إليها فى أن يستوى للصورة وجود ، بل قضينا بالإجمال أنها محتاج إليها فى وجود شىء توجد الصورة به ، أو معه .

ثم تلخيص ما بعد هذا ، يحتاج إلى الكلام المفصل .

الفصل الثالث والعشرون

إشارة

(١) أنت تعلم أن الصورة الجوهرية ، إذا فارقت المادة ،

بل قضينا بالإجمال : أنها محتاج إليها فى وجود شىء توجد الصورة به أو معه ؛ أى قضينا أن الصورة محتاجة إلى الهيولى فى وجود التناهى والشكل اللذين تتشخص وتتحصل الصورة بهما أو معهما موجودةً ؛ لتكون الهيولى قابلة لهما .

فإذن هى — أعنى الهيولى — متقدمة على ذلك الشىء ، وعلى الصورة المتصفة بذلك الشىء ، من حيث اتصافها به ، لا على الصورة ، من حيث هى صورة .

ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج إلى الكلام المفصل . وهو بيان كيفية احتياج أحدهما إلى الآخر ، من غير أن يلزم الدور ، على ما قلناه .

(١) يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى ، وامتناع تقدم الهيولى عليها ، من حيث هى متقدمة على الهيولى ، على وجه الدور .

قال الفاضل الشارح : [لما أبطل كون الصورة علة مطلقة أو واسطة للهيولى ، أراد أن يبطل القسم الثانى من الأقسام الأربعة التى صدرنا الباب بها ، وهو أن يقال : الصورة محتاجة إلى الهيولى .

وهذا الفصل يشتمل على بيان أن الصورة التى يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة فى الوجود عن الهيولى .

وتقريره : أن الصورة الجوهرية إذا زالت عن المادة ، فإن لم يحصل عقيبها فى المادة

فإن لم يعقب بدل ، لم تبق المادة موجودة . فمُعقب البدل مقيم للمادة - لا محالة - بالبدل .

وليس بواجب أن نقول : ويقيم البدل أيضًا بالهيولى ،

صورة أخرى ، تكون بدلا عنها ، لم تبق المادة موجودة ، لما مر أن الهيولى لا تخلو عن الصورة .

وإذا كان كذلك ، فالشيء الذى عقّب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة ، مقيم للمادة ، أى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل .

ثم إنه لا يلزم من صدق قولنا : إن ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل - صدقُ أن نقول : إنه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى ؛ لأن الشيء ما لم يوجد ، لم يكن حافظاً لوجود غيره .

فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة ، لكانت تقوم أولا ، ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة . وقد كنا بيّنا أن الصورة مقيمة للهيولى فيلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما سابقاً على وجود الأخرى . وهو معنى قوله :

« وبالجملة لا يمكنك أن تدير الإقامة » .

ولقائل أن يقول : هذا الفصل كالمناقض لما مضى ؛ لأن فيه بيان أن الصورة متقدمة على الهيولى ، ولما كانت كذلك ، استحال تقدم الهيولى على الصورة .

وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى ، مبنية على أن للهيولى تقدماً بوجه ما ، على الصورة .

وشك آخر : وهو أن قوله :

« فمعقب البدل مقيم للمادة - لا محالة - بالبدل »

ليس بجيد على الإطلاق ؛ فإن الجسم لا ينفك عن أين ما ، وشكل ما ، ومقدار ما . وإذا كان كذلك ، فمتى زال أين معين ، أو شكل معين ، أو مقدار معين ، فلا بد من أن يحصل أين آخر ، وشكل آخر ، ومقدار آخر ، ليكون بدلا لما مضى .

ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً مقومة للمادة ، فعلمنا أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيما للمادة بذلك البدل ، بل لو صح ذلك ، لكان إنما يصح فى بعض الأشياء ، وبالبرهان] .

على أن تكون الهيولى قامت فأقامت ؛ لأن الذى يقوم فيُقيم ، متقدم بقوامه : إما بالزمان ، أو بالذات .

وبالجملة لا يمكنك أن تدبر الإقامة *

وأقول : لما بين فى هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى ، أشار إلى أن المسألة لا تنعكس ؛ لاستحالة الدور ، ولأن الهيولى لو كانت مقيمة للصورة ، لكانت متقومة بنفسها ، قبل وجود الصورة ، إما بالذات ، أو بالزمان ، وهو محال لما مر .

وهذا بعينه هو الذى أورده فى بيان استحالة أن تكون الصورة علة مطلقة للهيولى ، وأشار إليه بقوله : [على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة] .

كما سبق ذكره .

فإذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للأخرى مطلقة ، لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الأخرى .

ثم إنه جعل الصورة ، من حيث هى صورة ، سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى ، من حيث هى هيولى ، سابقة على الصورة ؛ لأن الهيولى ، من حيث هى هيولى ، قابلة محضة ؛ بخلاف الصورة ، فلا يمكن أن تصير فاعلة ومعطية للوجود .

وأما الشك الأول : الذى أورده الشارح ، فيخل بما ذكرناه مراراً ، من كيفية تقدم إحداهما على الأخرى .

وأما الشك الثانى : فليس بوارد ؛ لأن امتناع انفكاك الجسم عن أين ما ، إنما يقتضى احتياج الجسم ، لا فى كونه جسما ، بل فى وجوده وتشخصه ، إلى الأين ، من حيث هو أين ما ، لا من حيث هو أين معين .

والأين ، من حيث هو أين ما ، يحتاج إلى الجسم ، من حيث هو جسم ما ؛ ومن حيث هو أين معين ، يحتاج إلى جسم معين .

وأما قوله : ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً ، فقد يدل على أنه ظن أن الشيخ أثبت وجود الصورة ، بأنها مقيمة للمادة فقط .

وهذا سهو من باب توهم العكس ؛ فإن كل صورة مقيمة ، وليس كل مقيم صورة ؛ بل المقيم الذى هو الصورة ، إنما هو جوهر يقيم جواهر هى محله ومادته .

الفصل الرابع والعشرون

إشارة

(١) ليس يمكن أن يكون شيئان ، كل واحد منهما يقام به الآخر ، حتى يكون كل واحد منهما متقدمًا بالوجود على الآخر ، وعلى نفسه .

(٢) ولا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع

وهذه أعراض أقامت أعراضاً ؛ لأنها أقامت أجساماً متشخصة لا فى جسميتها ، بل فى تشخصاتها العارضة لجسميتها ؛ ولذلك سميت بمشخصات الجسم .

فإذن النقض بها ليس بمتوجه .

وأما قوله : [فعلمنا أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيما للمادة ، بذلك البدل] فليس نتيجة لما ذكره ؛ لأن الذى ذكره لم يقتض إلا كون معقب الأيون ، مقيما للجسم المتشخص بالأيون ، وذلك لا ينافى إقامة المادة بالصورة .

(١) أقول: يريد بيان امتناع القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة فى الكتاب. وهو أن يكون هناك شىء آخر يقيم واحدة من الهيولى والصورة، إما بالآخر . أو مع الآخر ؛ فإنه يناسب الدور المذكور فى الفصل المتقدم .

وبدأ بما يكون إقامة كل واحد منهما بالآخر ؛ لأنه أوضح فساداً، ولأن الثانى راجع أيضاً إليه .

ولفظ الكتاب ظاهر .

وهذا القسم هو الذى جعله الفاضل الشارح ثالث الأقسام الأربعة التى أوردها هو .

(٢) أقول : وهذا هو الذى تكون الإقامة فيه مع الآخر .

وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة التى أوردها هو ، وهو كون كل واحد منهما غير محتاج إلى الآخر .

الآخر ضرورة ؛ لأنه إن لم يتعلق ذات أحدهما بالآخر ، جاز أن يقوم كل منهما وإن لم يكن مع الآخر . وإن تعلق

وبيان هذا القسم : هو أن ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الآخر ، لا يخلو :

إما أن يتعلق بالآخر — من حيث هو ذلك الآخر — بوجه من الوجوه .

أو لا يتعلق به أصلا .

فإن لم يتعلق ، جاز وجود كل واحد منهما منفرداً عن الآخر .

وإن تعلق ، فلذات كل واحد منهما تأثير ما ، فى أن يتم وجود الآخر .

وهذا هو القسم الأول بعينه الذى بان بطلانه.

والحاصل : أن هذا القسم يرجع : إما إلى عدم التلازم . أو إلى الدور المذكور .

ولأجل هذا المعنى ذكرنا من قبل أن المعلولين المنتسبين إلى علة واحدة ، إذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضى أن يكون بينهما تلازم عقلى ، لم يكن بينهما إلا مصاحبة اتفاقية فقط .

واعترض الفاضل الشارح : [بأن المطلوب ههنا بيان أن الشيئين إذا كان كل واحد منهما غنيًّا عن الآخر ، وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر ، وأنتم ما ذكرتم عليه حجة ، بل ما زدتم إلا إعادة الدعوى .

وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات ، لكان يُحتاج فى إبطاله إلى البرهان ، وكيف وإن له مثالا من الموجودات ؟ فإن الإضافات لا توجد إلا معاً ، مع أنه ليس لواحدة منهما حاجة إلى الأخرى ؛ لأن إحدى الإضافتين لو احتاجت إلى الأخرى ، لتأخرت عنها ، فلا يكونان معاً ، ولزم من احتياج الأخرى إليها ، الدور .

فإن قلتم : هذا التلازم لا يعقل إلا فى الإضافات ، قلنا : دعوى انحصاره فى الإضافات مفتقرة إلى بينة] .

والجواب : أن المفهوم من كون الشىء غنيًّا عن غيره ، ليس إلا صحة وجوده مع عدم الغير . وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على أن المدعى واضح بنفسه ، غير محتاج إلى برهان .

ذات كل واحد منهما بالآخر ، فلذات كل واحد منهما تأثير في أن يتم وجود الآخر .

وذلك مما قد بان بطلانه .

وإنما أعيد ذكره بعبارة أخرى ليرتفع الالتباس اللفظي .

وأما المتضايفان: فليس كل واحد منهما غنياً عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ، ولا احتياج بينهما دائراً ، كما ألزمه . بل هما ذاتان أفاد شيء ثالث كلٌ واحد منهما صفة بسبب الآخر . وتلك الصفة هي التي تسمى مضافاً حقيقياً .

فإذن كل واحد منهما محتاج ، لا في ذاته بل في صفته تلك ، إلى ذات الأخرى .

وهذا لا يكون دوراً .

ثم إذا أخذ الموصوف والصفة معاً ، على ما هو المضاف المشهوري ، حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة ، لا في كلها بل في بعضها ، إلى الأخرى ، لا إلى كلها بل إلى بعضها غير المحتاج إلى الجملة الأولى . فظن أن الاحتياج بينهما دائر ، ولا يكون في الحقيقة كذلك .

فإذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لأحدهما إلى الآخر على ما ظنه ، ولا على سبيل الدور .

وظهر من ذلك أن المعية التي تكون بين المتضايفين ، لست من جنس ما تقدم بطلانه ، بل هي معية عقلية ، معها وجوب تعلقهما معاً .

وحال الهيولى والصورة تناسب هذه الحال من وجه ، وهو تعلق كل واحدة منهما بالأخرى ، من غير دور .

وتخالفه من وجه ، وهو كون الصورة أقدم ذاتاً من الهيولى .

وإنما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف ؛ لأن المتضايفين لا يمكن أن يعقلا منفردين ، بخلافهما ؛ ولذلك احتيج مع تعقل الصورة ، البين وجودها ، إلى إثبات الهيولى .

ثم إن التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما ، كما في سائر أنواع المضاف المشهوري .

(٣) فبقى أنه إنما يكون التعلق من جانب واحد .

فإذن الهيولى والصورة لا تكونان فى درجة التعلق والمعية على السواء .

(٤) وللصورة فى الكائنة الفاسدة تقدم ما . فيجب أن يطلب كيف هو *

الفصل الخامس والعشرون

إشارة

(١) إنما يمكن أن يكون ذلك على أحد الأقسام الباقية ،

---

(٣) قد تبين مما مر أن التلازم ينقسم :

إلى ما يكون التعلق فيه لأحد المتلازمين بالآخر ، من غير عكس .

وإلى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر .

وإذا بطل القسم الأخير ، ثبت الأول ، وهو الذى قسمه الشيخ إلى ثلاثة أقسام ، هى كون الصورة :

علة ، أو آلة وواسطة ، أو شريكة للعلة .

وقد بطل منها أيضاً قسمان ، وبقى واحد ، وهو كونها شريكة للعلة .

(٤) إنما خص الكائنة الفاسدة بالذكر ؛ لأن تصور التقدم فيها ، مع كونها متجددة ، على الهيولى الباقية فى جميع الأحوال ، أبعد ؛ وكيفية التقدم هى ما صرح بها فى الفصل التالى لهذا الفصل . وهى أنها تُشارك شيئاً آخر فى العلية والتقدم على الهيولى من حيث هى صورة ما ، لا من حيث هى صورة معينة ؛ فإنها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى .

(١) لما أبطل الأقسام المحتملة إلا واحداً ، وهو أن الصورة جزء العلة ، ثبت أنه حق ؛ فصرح به فى هذا الفصل .

وهو أن تكون الهيولى توجد عن سبب أصل ، وعن معين بتعقيب الصور ؛ إذا اجتمعا ، تم وجود الهيولى .

وأشار بقوله : [ذلك]

إلى ما أوجب طلبه فى الفصل السابق .

وبين أن الشىء الذى يشارك الصورة فى العلية ما هو ، وهو الذى سماه سبباً أصلاً

وإنما سماه أصلاً ؛ لأنه المستمر الوجود ، المستحفظ لوحدة العلة ، على ما مر .

وأيضاً لأنه الذى يفيد أصل وجود الهيولى ، من حيث كونها بالقوة ؛ فإن الصورة لا تفيد إلا إخراج ذلك الموجود المستفاد منه ، إلى الفعل ، وتبعيته ، وهو كما ذكرنا موجود ثابت ، دائم الوجود ، مفارق عن المادة ، وعما يتعلق بها من الجسمانيات ، وإلا لعاد بعض المحالات المذكورة .

وقد يسمى « عقلا » ، كما سيجىء ذكره ، وبيان صفاته .

وأما المعين بتعقيب الصور ، فهو السبب الذى يقتضى تعقيب الصور .

وسماه « معيناً » ؛ لأنه يفيد ، بواسطة الصور المتعاقبة ، بقاء الهيولى ، لا أصل وجودها. فهو يعين السبب الأصلى فى إقامة الهيولى المستمرة الوجود .

وقد ذهب الفاضل الشارح : [إلى أن ذلك المعين هو « الحركة السرمدية » ، التى تفيد الهيولى ، الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة] .

وأقول : إنها ليست بكافية فى تعقيب الصور ؛ لأن حصول الاستعداد لا يكفى فى وجود الشىء ؛ فإن العلة المعدة ليست من العلل الموجدة ، بل يحتاج فيه مع ذلك : إلى مفيض لأصل وجود الصورة ، كما ذكر هو أيضاً فى كلامه وجه الاحتياج إليه ؛ وهو السبب الأصلى بعينه ، على ما سيأتى بيانه . وإلى أحوال اتفاقية من خارج ، طبيعية أو قسرية ، يتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل ، على ما مر.

فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة ، هى مجموع ذلك .

والمعين إن حمل على علة الصورة ، فينبغى أن يحمل عليها بأسرها ، وحينئذ يكون السبب الأصلى أيضاً داخلا فى المعين ، من وجه .

(٢) وتُشخص بها الصورةُ ، وتَشخصت هي أيضًا بالصورة

ويحتمل أيضاً أن يحمل المعين على طبيعة الصورة ، من حيث هي صورة ؛ ويكون تقدير الكلام هكذا :

[عن سبب أصلى، وعن معين يتحصل وجوده عن السبب الأصلى، بتعقيب الصور] .

فيكون فاعل التعقيب هو السبب الأصلى، ولعله سماه« أصلا » لأجل أنه علة بالوجهين :

أحدهما : بلا توسط .

والثانى : بتوسط المعين الذى هو الصورة ، فهو أصل فى العلية مطلقاً .

وعلى التقديرين جميعاً ، فقوله :

[إذا اجتمعا تم وجود الهيولى] .

يريد به اجتماع السبب الأصلى والصورة ، من حيث هى صورة ؛ لأن العلة التامة القريبة ، هى مجموعهما ، وهو مستمر الوجود ، على ما مر .

فإذن الصورة المتعاقبة شريكة للسبب الأصلى فى إقامة الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة ، وجاعلة للمادة جوهراً غير الذى كان بالفعل، بما يخالفها من الأحوال النوعية .

(٢) قال الفاضل الشارح : [لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة، أراد أن يشير إلى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالأخرى .

ثم إن فيه شيئاً ؛ وذلك أنا قد بينا ، فيما مضى ، أن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة ، فذلك النوع إنما يتشخص بالمادة ، فتشخص تلك المادة ، إن كان لمادة أخرى ، لزم التسلسل .

فزعم الشيخ ههنا : أن كل واحدة منهما — أعنى الهيولى والصورة — تتشخص بالأخرى .

وهذا لا يقتضى الدور ؛ لأنا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الأخرى .

ولقائل أن يقول : إن تشخص كل واحدة منهما بذات الأخرى ، متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما إلى ذات الأخرى ، وانضمام ذات كل واحدة منهما إلى ذات الأخرى ، متوقف على تشخص كل واحدة منهما ؛ فإن المطلق غير موجود ، وماليس بموجود ، فلا ينضم إليه غيره .

ويمكن أن يجاب عن ذلك: بأن تمنع هذه المقدمة ؛ فإن انضمام الوجود إلى الماهية ، لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجوداً .

على وجه يَحتمل بيانُه كلاماً غير هذا المجمل *

فكذا هنا] .

أقول : تشخص الهيولى بذات الصورة معقول ؛ فإن الهيولى إنما تصير هذه الهيولى بعينها ؛ لأجل صورة تُعيِّنها ؛ لا من حيث إنها هذه الصورة ؛ بل من حيث إنها صورة ما ، كما مر .

وأما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول ، لوجهين :

الأول : أن هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها ، لأجْل الهيولى ، من حيث إنها هيولى ما ، فإن هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ، ومتعلقة بها ، من حيث هي هيولى ما ، بخلاف الهيولى ؛ فإنها تعقل أن تكون هذه الهيولى ، وإن لم تكن هذه الصورة .

فأذن تشخص الصورة بالهيولى ، يكون من حيث هي هذه الهيولى ، لا من حيث هي مطلقة .

والثاني : أن ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد ، فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص ؟ بل قد قيل : إن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص ، فذلك للنوع إنما يتشخص بالمادة — اى يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص — فيصير النوع لأجلها كثيراً ، لا من حيث هي فاعلة لذلك ؛ بل الفاعلية هي الأعراض المكتنفة لها ، كالوضع ، والأين ، ومتى ، وأمثالها ، المسماة بالمشخصات .

فظهر : أن تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة ، من حيث هي قابلة لتشخصها .

وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة ، من حيث هي فاعلة لتشخصها .

وسقط الدور .

وهذه المسألة من غوامض هذا العلم .

وأما قول الفاضل الشارح : [الشيء المطلق غير موجود] فليس بصحيح ؛ وذلك لأن الشيء المطلق ، يمكن أن يؤخذ بلا شرط الإطلاق والتقييد .

ويمكن أن يؤخذ بشرط الإطلاق ، كما مر ذكره .

والأول : موجود في الخارج والعقل ، وإليه نذهب ههنا .

الفصل السادس والعشرون

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه ، فكل واحد منهما كالآخر ، فى التقدم والتأخر .

والذى يُخلصك من هذا ، أصلٌ تُحققُه ، وهو أن العلة كحركة يدك المفتاح ؛ وإذا رُفعت ، رفع المعلول ، كحركة المفتاح .

وأما المعلول ؛ فليس إذا رفع ، رفعت العلة ؛ فليس رفع حركة المفتاح ، هو الذى يرفع حركة يدك ، وإن كان معه .

بل يكون إنما أمكن رفعها لأن العلة ، وهى حركة يدك ، كانت رفعت .

والثانى : موجود فى العقل دون الخارج ، فإذن ليس بصحيح أن يقال : إنه غير موجود أصلاً .

وأما الجواب : بانضمام الوجود إلى الماهية ، فغير صحيح أيضاً ، لأنهما أمران عقليان ، ولا يصح إلحاق الأمور الخارجية ، من حيث هى خارجية ؛ فى أحكامها ، بالأمور العقلية ، من حيث هى عقلية .

(١) لما ثبت أن التلازم بين الصورة والهيولى ، هو بسبب احتياج الهيولى إلى الصورة ، من حيث الذات ، لا بالعكس ، ورد عليه شك ، وهو أنهما لما تلازما فى الرفع ، فليس أحدهما بالتقدم أو التأخر ، أولى من الآخر .

وهما – أعنى الرفعين – معًا بالزمان .

ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات ، كما فى إيجابهما ووجودهما .

الفصل السابع والعشرون

تذنيب

(١) يجب أن تتلطف من نفسك وتعلم أن الحالَ فيما لا تفارقه صورته ، فى تقدم الصورة ، هذه الحال .

وهذا الشك لا يختص بهما ، بل هو وارد على أحد قسميْ التلازم الذى يكون بين العلة التامة وبين معلولها .

والجواب : أن التلازم فى الرفع ، إنما يكون من جهة الزمان ، ولا يكون من حيث الذات ، بل رفع أحدهما بالذات أقدم من رفع الآخر ، ولذلك قيل : عدم العلة علة العدم ، كما كان فى جانب الوجود إيجاب العلة ، مما يوجبهما معاً ، أقدم من إيجاب المعلول ، ووجود العلة أقدم من وجود المعلول .

(١) الجسم الذى لا يفارق صورته هو الفلكيات بأسرها ، وبيانُ أن حالها فى تقدم الصورة حال العنصريات ، أن تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالأخرى هناك ، أيضاً .

إما أن يكون من الجانبين على السواء ، وهو باطل ، إما للدور ، أو لعدم التلازم .

وإما أن يكون من جانب واحد ، ولا يجوز أن يكون المحتاج إليه هو الهيولى ، لأن القابل لا يكون فاعلاً .

فإذن هى الصورة ، وهى :

إما أن تكون علة للهيولى ، أو واسطة وآلة . أو جزء علة .

والأولان باطلان ، لما مر .

الفصل الثامن والعشرون

تنبيه

(١) الجسم ينتهى ببَسِيطه ، وهو قطعه .
والبسيط ينتهى بخطه ، وهو قطعه .

فهى إذن شريكة لسبب أصلى يكون مجموعهما علة للهيولى .

قال الفاضل الشارح : فلا [تفاوت بين الكلام فى الفلكيات والعنصريات ، إلا بشىء واحد، وهو أنا قد بيّنّا فى العنصريات أن الهيولى ليست هى المحتاج إليها بأن قلنا :

إن الصورة إذا زالت ، وجب أن يعقبها بدل ، ومعقبُ البدل مقيم لمادتها بالبدل .

وهذا لا يتصور فى الفلكيات .

بل بينا ههنا أن القابل لا يكون فاعلاً ، وهذا البيان كان عامًّا لهما ، إلا أن الشيخ لما لم يذكر فى العنصريات هذا البيان العام ، واقتصر على البيان الخاص بها ، أمر بالتلطف ههنا فى معرفة أن الحال فيهما واحد] .

وأقول : ويتفاوت الحال فيهما أيضاً بشىء آخر ، وهو أن استعداد الهيولى لقبول الصورة فى الفلكيات ، لازم لذاتها ، مستفاد من مبدعها ، وفى العنصريات غير لازم لها ، بل مستفاد من الأحوال المختلفة المتجددة الخارجية .

إلا أن بيان الحال فيهما ، لا يختلف بهذا التفاوت .

(١) الكميات المتصلة القارة ثلاثة أنواع :

الجسم التعليمى .

والبسيط : وهو السطح ، والخط .

ويتصل بها فى النسبة نوع آخر من غير جنسها ، وهو النقطة .

فالجسم : هو مقدار ذو وضع ، له أبعاد ثلاثة .

والسطح : هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط .

والخط : هو مقدار ذو وضع له طول بلا عرض .

والخط ينتهي بنقطة ، وهي قطعه .

والنقطة : هي ذات وضع لا جزء لها .

والصورة الجسمية ، لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ، ولذلك ربما اشتبه أحدهما بالآخر كما مر .

والجسمُ التعليمي يستلزم البسيط . والبسيطُ الخطّ ، والخطُّ النقطةَ . لا لذاتها ، بل باعتبار التناهي .

فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الأجسام .

ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض ، وبقيت المباحث الباقية ، فأورد هذا الفصل بعد تلك المباحث ، مشتملا عليها .

واعلم أن الجسم في قوله :

[الجسم ينتهي ببسيطه] .

هو التعليمي ؛ لأنه بالذات معروض البسيط ، والجسم الطبيعي إنما يصير معروضَه ، بتوسط التعليمي .

وقد أفاد بقوله : [الجسم ينتهي ببسيطه] .

إثبات البسيط أولا ، وكيفية لزومه للجسم ثانياً ؛ وذلك لأن انتهاء الشيء إنما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما .

ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلاثة ؛ وانتهاء الواحد منها في جهة ، من حيث هو واحد ، يقتضي بقاء الاثنين الباقيين ؛ فإذن الجسم ينتهي بما من شأنه أن يكون ذا امتدادين فقط ، وهو المسمى بالبسيط .

وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط .

وأما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين ؛ فهو ينتهي بما لا امتداد له أصلا ، ويكون ذا وضع ؛ لأن هذه المقادير ذوات أوضاع ؛ فنهاياتها كذلك .

والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له أصلا ، هو النقطة .

فالخط ينتهي بالنقطة ، وهي ليست مقداراً ، لعدم الامتداد فيها .

قال الفاضل الشارح : [إنما لم يقل : « نهاية الجسم هو البسيط » بل قال : « ينتهي بسيطه » .

(٢) والجسم يلزمه السطح ، لا من حيث تتقوم جسميته به ، بل من حيث يلزمه التناهى ، بعد كونه جسما .

لأن البسيط كم : والنهاية من المضاف المشهورى ؛ فإنها نهاية لذى النهاية .
فإذن القول بأن البسيط نهاية الجسم ، خطأ . بل هو الذى به يتناهى الجسم] .
وأقول : التحقيق يقتضى أن يكون هناك ثلاثة أمور :
أولها : ماهية السطح الذى هو المقدار المتصل ، ذو البعدين .
وثانيها : عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه ، لا العدم المطلق .
وثالثها : إضافة عارضة إلى الجسم .
وإنما يستدل على ثبوت الأول للجسم بثبوت الثانى له ؛ إذ هو مقارن ومستلزم للأول .
وأما الثالث ، فإذا اعتبر عروضه للأول ، كان المجموع سطحاً مضافاً إلى ذى السطح.
وإذا اعتبر عروضه للثانى ، كان نهاية مضافة إلى ذى النهاية .

(٢) قال الفاضل الشارح : [مراده أن السطح والتناهى ليسا جزأين لماهية الجسم ؛ لإمكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما ، حين يتصور جسم غير متناه ، والشيء لا يتصور إلا بعد تصور أجزائه] .
ثم اعترض عليه : [بأنا نتصور الجسم ، ونحتاج فى معرفة تأليفه من الهيولى والصورة ، إلى الحجة ، ولم يكن ذلك إلا لكون تصوره ، قبل معرفتهما ، ناقصاً مكتسباً بالرسوم ؛ وبعد معرفتهما ، تامًّا مكتسباً بحدود مشتملة عليهما.
أو لكون تصور الشيء غير مقتض لتصور أجزائه .
وكيفما دارت القضية ، فلم لا يجوز مثله فى السطح والتناهى ؟]
أقول :
والجواب عنه : أن أجزاء الشيء فى العقل – أعنى الجنس والفصل – غير أجزائه فى الوجود ، أعنى الصورة والمادة .
والجسم يتصور بأجزائه العقلية ، وتطلب بالحجة أجزاؤه الوجودية ، وإن كانت الأولى بالقوة ، مشتملة على الأخيرة ؛ فإن الأبعاد المأخوذة فى حد الجسم ، تدل على صورته ، والقبول المأخوذ فيه ، يدل على مادته .

فلا كونه ذا سطح ، ولا كونه متناهيًا ، أمر يدخل فى تصوره جسمًا ، ولذلك قد يمكن قومًا أن يتصوروا جسماً غير متناه ، إلى أن يتبين لهم امتناع ما يتصورونه .

والسطح والتناهى لا يعقل كونهما جزأين عقليين ؛ إذ هما ليسا بمحمولين على الجسم . فبين الشيخ :

أولا : أنهما ليسا بجزأين فى الوجود ، وذلك لأن السطح يلزم الجسم بسبب التناهى المتعلق بطرفه ، والجزء لا يكون كذلك .

ثم احتمل أن يتصور كون ذى السطح ، وذى التناهى ، جزأين عقليين ، لكونهما محمولين عليه فبين أنهما أيضاً ليسا كذلك ؛ لانفكاك تصوره عن تصورهما .

واعلم أن الشىء كما يتقوم بجزئه العقلى ، وبجزئه الوجودى ، فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة ، وحصة النوع من الجنس ، بالفصل .

والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعانى .

أما الأولان : فلما مر .

وأما الأخير : فلما سيأتى ، وهو أن السطح لا يعلل الجسم .

وقال أيضاً معترضاً على قوله :

[من حيث يلزمه التناهى] .

[إنه مشعر بأن السطح يلزم الجسم بواسطة التناهى ، وهو يقتضى أن يكون عروض التناهى للجسم ، قبل عروض السطح له ، وهو باطل ؛ لأنا بينا أن النهاية إضافة عارضة للسطح ، والعارض متأخر عن المعروض ، فكيف يكون عروض النهاية للجسم ، قبل عروض السطح له] ؟

ثم قال : [ويمكن أن يجاب بأن النهاية المتأخرة عن السطح يمكن أن تكون سبباً لثبوت السطح للجسم ، كالأوسط فى برهان اللمى ، إذا كان معلولا للأكبر وعلة لثبوته للأصغر] .

وأقول : أما قوله : [النهاية إضافة عارضة للسطح] . يقتضى كون النهاية من المضاف الحقيقى ، وهو مناقض لحكمة عن قريب ، بـ[أنها من المضاف المشهورى] .

فعله نسى ذلك .

(٣) وأما السطح كسطح الكرة ، من غير اعتبار حركة أو قطع فيوجد ولا خط .

وأما المحور والقطبان والمنطقة ، فمما يعرض عند الحركة والخط المحيط للدائرة ، قد يوجد ولا نقطة .

ثم إنه إن اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار ، مشهورية ، وتارة مفردة. وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية ؛ فكيف ساغ له أن يجعل إضافة العارض إلى معروضه سبباً لعروض ذلك العارض للمعروض ؛ فإن تلك الإضافة لا تعقل إلا بعد العروض .

فانظر إلى هذا الرجل الفاضل ، كيف يخبط فى كلامه ، ولا يبالى أين يذهب .

وبما حققناه من قبل — وهو أن الانقطاع يعرض لامتداد الجسم أولاً ، ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانياً ، ثم تعرض لهما الإضافة باعتبارين — تزول هذه الشبهة .

(٣) يريد بيان لزوم الخط للسطح ، والنقطة للخط أيضاً ، بواسطة التناهى ؛ فإنهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهى .

ويجب أن نعرف أولاً الألفاظ التى استعملها فى هذا الموضع فنقول :

الكرة : جسم يحيط به سطح واحد ، فى داخله نقطة تكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السطح ، متساوية .

والدائرة : سطح مستو يحيط به خط واحد فى داخله نقطة تكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك الخط متساوية .

والقبطان : مركزاهما .

والخط المستقيم المار بالمركز ، المنتهى فى الجانبين إلى المحيط ، قطرهما .

وإذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة .

وإذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة ، حدث عليها نقطتان لايتحركان ، هما قطباها ؛ وقطر بينهما هو المحور ، ومنطقة هى أعظم الدوائر على سطح الكرة التى يتساوى أبعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين .

وقد تبين من ذلك أن الخط والنقطة إنما يعرضان للكرة باعتبار أحد الأمرين . إما القطع ، وإما الحركة .

(٤) وأما المركز فعندما تتقاطع أقطار ، أو عند حركة ما ، أو بالفرض .

(٤) أقول : يريد أن الدائرة لا يصير مركزها موجوداً فيها إلا بأحد ثلاثة أشياء :

أحدها : التقاطع .

والثانى : الحركة .

والثالث : الفرض .

فإن تقاطع الأقطار إنما يكون على نقطة ، هى المركز .

وحركة الدائرة إنما تقتضى سكون نقطة فاصلة بين الحركة فى الجهات المختلفة ، هى المركز .

وأما الفرض ، فظاهر .

وأما قبل عروض هذه الأمور ، فوجود مركز فى وسط الدائرة ، كوجود نقطة فى ثلثيها. أى كما أن موضع النقطة فى الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض ، على وجه لا يمكن وقوعه بعد الفرض فى غير ذلك الموضع ، فكذلك حال المركز .

ثم ذكر أن وقوع الفصل فى المقادير إنما يكون بالقوة فقط ، ولا يخرج إلى الفعل إلا بسبب الأعراض أو الفرض ، كما مر ذكره مراراً .

قال الفاضل الشارح : [لا شك أن إمكان حصول هذه النقطة ، حاصل فى الدائرة بالفعل ، قبل التقاطع ، والحركة ، والفرض .

ثم إن المركز غير ممكن الحصول إلا فى موضع معين ، وهذا الإمكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع .

فإذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الأحوال .

وهكذا القول فى سائر النقط.

فإذن تكون النقط غير المتناهية ، موجودة بالفعل . ويلزم من ذلك ، الانقسامُ غير المتناهى بالفعل ، أو القولُ بأن اختلاف الأعراض لا يوجب الانقسام .

فإذن الحركة أيضاً لا توجب الانقسام] .

والجواب : أن هذا كله فرض ، والفرض لا يرتفع برفع اسمه ، مع ثبوت معناه ، بل يرتفع بأن لا يفرض .

وقبل ذلك فوجود نقطة فى الوسط ، كوجود نقطة فى الثلثين ، وسائر ما لا يتناهى ؛ فإنه لا وسط ، ولا سائر مفاصل الأجزاء فى المقادير ، إلا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها ، من حركة ، أو تجزئة .

وإذا سمعت فى تحديد الدائرة [وفى داخلها نقطة] فمعناه : يتأتى أن يفرض فيها نقطة . كما يقولون : [الجسم هو المنقسم فى جميع الأقطار] ومعناه : تتأتى قسمته فيها .

(٥) وأنت تعلم من هذا أن الجسمَ قبل السطح فى الوجود ، والسطحَ قبل الخطّ . والخط قبل النقطة .

وقد حقق هذا أهل التحصيل .

وأما الذى يقال بالعكس من هذا ، أن النقطة بحركتها تفعل الخط : ثم الخطُّ السطحَ ، ثم السطحُ الجسمَ ؛ فهو للتفهيم ، والتصوير ، والتخييل .

والدائرة إن لم يفرض فيها شىء ، لم يلزمها شىء مما ذكر .

وهذا حكم لا يختص بالدائرة ، بل الخط الواحد المتناهى له منتصف ، ولمنتصفه منتصف ، وهلم جرّا . وهى ممتازة فى نفسها عن سائر أجزاء الخط ، إلا أنها تمتاز بالفرض ولا يرتفع بأن تقول : إنها لازمة وإن لم تفرض ، لأن تصور المنتصف فرض ، فضلاً عن التلفظ به .

(٥) أفاد ههنا أن هذه الأمور كيف تترتب فى الوجود ، وأن الذى يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين ، شىء غير حقيقى ، بل هو تخييلى فقط .

وألفاظ الكتاب غنية عن الشرح .

ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحركة ، فقد فرض لها ما تتحرك فيه ، وهو مقدار ما : خطٌّ أو سطحٌ ؟ فكيف يتكون ذلك بعد حركتها ؟ •

الفصل التاسع والعشرون

تنبيه

(١) ما أسهل ما يتأتى لك أن تتأمل أن الأبعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل ، وأنه لا ينفذ جسمٌ فى

---

(١) يريد بيان امتناع تداخل الأبعاد الجسمانية .

وكأنه يدعى كون هذا الحكم أوليًّا .

وهذه المسألة وما بعدها ، من الطبيعيات ، بخلاف المسائل المتقدمة .

وإنما أورد هذه المسألة ههنا ، لتعلقها بالمقادير ، ولبناء نفى الخلاء عليها .

والاستشهاد بأن الجسم لا ينفذ فى جسم واقف له ، غير متنح عنه ، تذكير للاستقراء الذى اكتسبت النفس هذا الحكم الأولى فى مبادئ التعلم ، به وبأمثاله ، فإن من يتوقف ذهنه عند حكم أولى ، ينبه عليه بالاستقراء .

وكذلك قوله : [وإن ذلك للأبعاد ، لا للهيولى ، ولا لسائر الصور والأعراض] .

فإنه أيضاً تنبيه على أن الهيولى وسائر الصور والأعراض ، لا حصة لها فى العِظَم إلا بالعرض .

فالأبعاد الجسمانية هى المخصوصة بالعظم بالذات . ولا شك فى أن عظيمين يجتمعان ، هما أعظم من أحدهما ، فإن الكل أعظم من جزئه .

والقول بالتداخل يقتضى كون الكل مساوياً لجزئه .

واعلم أن النقطة لا حصة لها فى العظم ، فلذلك لا تمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعى على سبيل الاتحاد .

جسمٍ واقفٍ له غيرِ متنحٍ عنه ، وأن ذلك للأبعاد ، لا للهيولى ، ولا لسائر الصور والأعراض .

الفصل الثلاثون

إشارة

(١) إنك تجد الأجسام فى أوضاعها ، تارة متلاقية ، وتارة متباعدة ، وتارة متقاربة .

والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الأجسام ، ومن حيث العمق والعرض ، حكم النقطة .

ولذلك تنطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض ، بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعى.

فمن يحكم بأن هذا الحكم يشترك فيه المقادير بأسرها ، ينبغى أن يقول : من حيث هى مقادير .

(١) يريد إبطال الخلاء .

والقائلون به فرقتان :

فرقة : تزعم أنه لا شىء محض .

وفرقة : تزعم أنه بعد ممتد فى جميع الجهات ، من شأنه أن تشغله الأجسام بالحصول فيه ، ويكون مكاناً لها .

قال الفاضل الشارح : [يعنى بالخلاء أن يوجد جسمان لا يتلاقيان ، ولا يوجد بينهما ما يلاقى واحداً منهما] .

وأقول : هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الأجسام ، وهو الذى يسمى « بعداً مفطوراً » ، ولا يتناول الذى لا يتناهى .

وقد تجدها فى أوضاعها ، بحيث يسع ما بينها أجسامًا ما ، محدودة القدر : تارة أعظم ، وتارة أصغر .

فتبين أن الأجسام غير المتلاقية ، كما أن لها أرضاعًا مختلفة ، كذلك بينها أبعاد مختلفة الاحتمال ، لتقديرها وتقدير ما يقع فيها ، اختلافًا قدريًا ؛ فإن كان بينها خلاء غير أجسام ، وأمكن ذلك ، فهو أيضًا بُعد مقدارى ، وليس — على ما يقال — لا شىء محض ، وإن كان لا جسم *

الفصل الحادى والثلاثون

تنبيه

(١) وإذ قد تبين أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة ، وتبين

والشيخ قد أبطل فى هذا الفصل مذهب الفرقة الأولى ، بأن فرض فيه أجساماً مختلفة الأبعاد ، ليقدر الخلاء الواقع بينها ، بها ، فإن اللاشىء المحض لا يمكن أن يتقدر بشىء أصلا .

ثم بين أن الخلاء الذى يقع بين تلك الأجسام قابل للمساواة واللامساواة ، والتقدير ، وأنه يتجزأ على الحدود المشتركة .

وأضاف إلى ذلك مقدمة ، هى : أن كل ما كان كذلك ، فهو :
إما كمٌّ متصل ، أعنى البعد المقدارى .
وإما ذو كم متصل ، أعنى الجسم .

وإذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم ، فهو بعد مقدارى ، ليس لا شيئاً محضاً ، كما زعمت الفرقة الأولى ، وإن كان لا جسماً ، كما زعمت الفرقة الثانية .

(١) يريد إبطال المذهب الثانى . وإنما أبطله بوجهين — وذلك بإضافة مقدمتين مما تقدم بيانه ، إلى الحكم الذى ثبت فى الفصل المتقدم .

أن الأبعاد الجسمية لا تتداخل لأجل بُعديتها ، فلا وجود لفراغ هو بعد صرف ، فإذا سَلَكت الأجسام فى حركتها ، تنحى عنها ما بينها ، ولم يثبت لها بُعد مفطور . فلا خلاء .

الفصل الثانى والثلاثون

إشارة

(١) ولقد يناسب ما نحن مشغولون به ، الكلامُ فى المعنى

إحداهما : أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة ، وهو مما تبين فى باب إثبات الهيولى .

والثانية : أن الأبعاد الجسمية لا تتداخل ، وهو ما ذكره فى فصل مفرد .

فإذا أضاف الأولى إلى الحكم المذكور ، صار هكذا :

الخلاء بُعد متصل ، والبعد المتصل ذو مادة . فالخلاء بعد ذو مادة ، فهو إذن ليس بعداً صرفاً ، على ما يقولون .

وعبر عن ذلك بقوله : [فلا وجود لفراغ هو بعد صرف] .

وإذا أضاف الثانية إليه صار هكذا :

الخلاء بعد متصل ، والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم إليه ، فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم إليه ، ولا يثبت له .

فهو إذن ليس بعداً مفطوراً ، من شأنه أن يكون مكاناً للجسم ، على ما يقولون .

وعبر عن ذلك بقوله : [فإذا سلكت الأجسام فى حركتها ، تنحى عنها ما بينها] .

أى من الخلاء : [ولم يثبت لها] .

أى للأجسام : [بعد مفطور] .

ثم أنتج من الجميع قوله : [فلا خلاء] .

وإنما وسم الفصل بالتنبيه ، لأنه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله .

(١) يريد إثبات الجهات .

والجهة هى التى يمكن أن يقصدها المتحرك الأينى على الاستقامة ، أو الإشارةُ الحسية فى سمتها .

الذى يسمى جهة ، فى مثل قولنا : تحرك كذا ، فى جهة كذا ، دون جهة كذا .

ومن المعلوم أنها لو لم يكن لها وجود ، كان من المحال أن تكون مقصداً للمتحرك. وكيف تقع الإشارة نحو لا شيء.

فتبين أن للجهة وجودا .

الفصل الثالث والثلاثون

إشارة

(١) إعلم أنه لما كانت الجهة مما تقع نحوه الحركة ، لم تكن من المعقولات التى لا وضع لها . فيجب أن تكون الجهات – لوضعها – تتناولها الإشارة *

ووجه المناسبة أنها – كما يتحقق – نهايات الامتدادات .

قال الفاضل الشارح : المناسبة من وجهين :

أحدهما : أن الخلاء يظن أنه مكان ، والجهة مناسبة للمكان .

والثانى : أنها أمر يعرض للنهايات والأطراف ، كالخط والسطح ، فهى تناسبها .

واستدل الشيخ على وجودها بقياسين :

أحدهما : أن الجهة مقصد المتحرك ، والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود .

والثانى : أن الجهة يشار إليها ، وما يشار إليه ، فهو موجود .

(١) يريد بيان أن الجهات ذوات أوضاع ، وليست من المعقولات المجردة التى لا وضع لها . ويبينه بقياس يشارك القياس الأول من القياسين المذكورين فى الصغرى .

وهو أن الجهة مقصد المتحرك ، والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له .

الفصل الرابع والثلاثون

إشارة

[١] لما كانت الجهة ذات وضع ، فمن البيِّن أن وضعها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة ولو كان وضعها خارجًا عن ذلك ، لكانتا ليستا إليها .

ثم بيَّن بهذا القياس أيضاً ، أن صغرى القياس الثاني من المذكورين — وإن كان بيِّناً بحسب التصديق — فإن لميته في نفس الأمر موقوفة على هذا القياس . وهو أن يقال :

كل جهة ، ذات وضع . وكل ذى وضع ، قابل للإشارة الحسية .

[١] يريد بيان ماهية الجهة .

وإنما أخره إلى هذا الموضع ؛ لأن من الواجب تقديم بيان الأنية على بيان الماهية . فبين أولا أنها موجودة ، ثم بين أن وجودها على أى أنحاء الوجود .

ثم قصد بيان الماهية وهى على ما حققه : طرفُ الامتداد ، غيرُ المنقسم .

وإنما تحقق ذلك لوجوب تناهى الامتدادات ، فطرف الامتداد بالنسبة إلى الامتداد نهاية وطرف ؛ وبالنسبة إلى الحركة والإشارة ، جهة .

وما فى الكتاب ظاهر . ولقائل أن يقول : إنه قسم الحركة الآخذة نحو شىء ذى وضع .

إلى حركة إليه .

وحركة عنه .

أى حركة قرب ، وحركة بعد .

وهذه القسمة حاصرة بالقياس إلى ما لا ينقسم فى جهة الحركة .

وأما بالقياس إلى ما ينقسم فيها ، فغير حاصرة ؛ لأن هناك قد يكون قسم آخر ، وهو الحركة فيه .

وإيراد قسم لا يصلح إلا بالقياس إلى ما لا ينقسم ، فى بيان أن الشىء غير منقسم ، مصادرة على المطلوب .

ثم هى :

إما أن تكون منقسمة فى ذلك الامتداد ، أو غير منقسمة .

فإن كانت منقسمة ، فإذا وصل المتحرك إلى ما يفرض لها أقرب الجزأين من المتحرك ، ولم يقف ، لم يخل :

إما أن يقال : إنه يتحرك بعدُ إلى الجهة .

أو يقال : يتحرك عن الجهة .

فإن كان يتحرك بعدُ إلى الجهة ، فالجهة وراء المنقسم .

وإن كان يتحرك عن الجهة ، فما وصل إليه هو الجهة ، لا جزءُ الجهة .

فتبيَّن أن الجهة حدٌّ فى ذلك الامتداد غيرُ منقسم ، فهى طرف للامتداد ، وجهة للحركة .

فيجب الآن أن تحرص على أن تعلم : كيف يتحدد للامتدادات أطراف بالطبع ، وما أسباب ذلك ، وتتعرف أحوال الحركات الطبيعية .

والجواب : أن الحركة فى الشىء المنقسم لا محالة :

إما أن تكون عن جهة .

وإما إلى جهة .

ويعود القسمان الأولان ، وإلا جاز أن تكون جهة الحركة هى المسافة التى تقطع بالحركة ، وهو محال .

فإذن القسمة حاصرة .

الفصل الخامس والثلاثون

وهم وتنبيه

(١) لعلك تقول : ليس من شرط ما إليه الحركة أن يوجد ، فقد يتحرك المستحيل من السواد إلى البياض ، ولم يوجد البياض بعد .

فإن اختلج هذا فى وهمك ، فاعلم أن الأمرين بينهما فرق . وأيضًا فإن ما تشككت به غير ضائر فى الغرض .

أما الفرق : فلأن المتحرك إلى الجهة ، ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة ،بل يتوخى بلوغه ، أو القرب منه بالحركة ، ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالًا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة .

وأما الآخر فلأن الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود ،

---

(١) الوهم هو شك فى كبرى أحد القياسين اللذين أثبتنا بهما وجود الجهة ، وهى قولنا : المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود .

وتقرير الشك : أن حركة الاستحالة — وهى التى فى الكيف مثلا ، كالحركة من السواد إلى البياض — إنما تقصد ما ليس بموجود .

فإذن تنتقض كلية الكبرى .

وأجاب عنه بشيئين :

أحدهما : جعل الكبرى أخص مما كان ، وهى أن يقال :

المتحرك فى الأين لا يقصد ما ليس بموجود .

كان وجودها وجود ذى وضع ، ليس وجود معقول لا وضع له . وذلك غرضنا .

على أن الحق هو الفرق ، وعليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام*

فإن معه يحصل المقصود . وهذا هو الفرق .

والثانى : التزام الشك ؛ لأن الشك غير قادح فى المطلوب ؛ وذلك لأن الجهة التى تحصل بالحركة فى الجهة ، تكون موجودة ذات وضع ؛ وهو مطلوبنا ؛ فإنا ماسعينا إلا لأن نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع .

وهذا الجواب جدلى غير برهانى ؛ ولذلك قال : [على أن الحق هو الفرق] .

النمط الثانى

فى الجهات

وأجسامها الأولى والثانية*

الفصل الأول

إشارة

(١) إعلم أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل ، مثل جهة الفوق ، والسفل .

---

* الأجسام تنقسم باعتبار الجهات :

إلى ما يتقدم عليها ويحددها ، وهو أجسامها الأولى .

وإلى ما لا يتقدم عليها ، بل يحصل فيها ، وهو أجسامها الثانية .

(١) يريد إثبات جسم محدد للجهات ، محيط بالأجسام ذوات الجهة ، فنقول ، قبل الخوض فى تقرير ذلك : لما كانت الامتدادات التى تمر بنقطة ، ويقوم بعضها على بعض ، على زوايا قوائم — أعنى أبعاد الجسم — ثلاثة لا غير ؛ وكان لكل امتداد طرفان ؛ كانت الجهات بهذا الاعتبار ستة :

اثنان : منها طرفا الامتداد الطولى ، ويسميهما الإنسان — باعتبار طول قامته ، حين هو قائم — بالفوق والتحت .

الفوق منهما : ما يلى رأسه بحسب الطبع .

والتحت : ما يقابله .

واثنان : منها طرفا الامتداد العرضى ، ويسميهما — باعتبار عرض قامته — باليمين والشمال .

ويشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض ، مثل اليمين والشمال فيما يلينا ، ومثل ما يشبه ذلك .

واليمين : ما يلى أقوى جانبيه بحسب الأغلب .
والشمال : ما يقابله .
واثنان : طرفا الامتداد الباقى ، ويسميهما — باعتبار ثخن قامته — بالقدام والخلف :
والقدام : ما يلى وجهه .
والخلف : ما يقابله .
ثم يستعملها فى سائر الحيوانات والأجسام ، حتى الفلك ، على هذا النسق :
وهذا باعتبار ما هو غير واجب ، وهو قيام بعض الامتدادات على بعض ، فأما إن لم يعتبر ذلك ، كانت الجهات التى هى أطراف الامتدادات ، غير متناهية بحسب إمكان فرضها فى جسم واحد ، بالقياس إلى نقطة واحدة .
قال الفاضل الشارح : [الحكم بأن الجهات ست ، مشهور وليس بحق ؛ فإن الكرة لا جهة لها بالفعل ، ولها جهات لا تتناهى بالقوة] .
أقول : وهذا صحيح .
ثم قال : — محاذياً لبعض المتقدمين — : [وأما المضلعات فعدد جهاتها ، عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية ، إن سمينا كل حد ، جهة .
أو مثل عدد الخطية ، والسطحية ، إن لم نعتبر النقطية . مثلاً المثلث جهاته ثلاث] .
أقول : هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر ؛ فإن المقرر هناك أن الجهة طرف الامتداد ، وأضلاع المثلث ليست أطرافاً للامتدادات ، بل امتدادات هى أطراف السطح.
ونرجع إلى المقصود فنقول :
الجهات الست تنقسم إلى :
ما لا يتبدل بالفرض ، وهو الفوق والسفل .
وإلى ما يتبدل به ، وهو الأربعة الباقية .
وذلك لأن المتوجه إلى المشرق مثلاً ، يكون المشرق قدامه ، والمغرب خلفه ، والجنوب يمينه ، والشمال شماله .

فلْنَعُدْ عما يكون بالفرض . وأما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك *

ثم إذا توجه إلى المغرب ، يتبدل الجميع ؛ فصار ما كان قدامه خلفه ، وما كان يمينه شماله ، وبالعكس — كذا —

فهذه تتبدل بالفرض ، وليس الفوق والسفل كذلك ؛ فإن القائم لو صار منكوساً ، لا يصير ما يلى رأسه فوقاً ، وما يلى رجله تحتاً ، بل صارت رأسه من تحت ، ورجله من فوق. وكان الفوق والتحت بحاليهما .

والفاضل الشارح : جعل الفرض هو أن يصير الجانب القوى ضعيفاً ، والضعيف قويًّا ، يعنى اليمين شمالاً ، والشمال يميناً ، وهكذا فى القدام والخلف .

والأرض فرض واقع . وهذا غير واقع .

وقال أيضاً : [الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ، إن جعل الاعتبار بالرأس والقدم ؛ فإن قيام شخصين على طرفى قطر الأرض ، يقتضى أن يكون ما يلى رأس أحدهما ، يلى قدم الآخر ، ولا يتبدلان ؛ إن جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله] .

أقول : ليس المراد من اعتبار الرأس والقدم ما يلى رأس الشخص وقدمه ؛ فإنا بيَّنا أن ذلك يتبدل بالانتكاس ؛ بل المراد ما يلى الرأس والقدم بالطبع ، وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الأرض ، هو الذى يلى القدم بالطبع .

وفسر أيضاً قوله : [ومثل ما يشبه ذلك] .

بالفلك الذى يسمى الجانب الشرقى منه يميناً ، والجانب الغربى شمالاً ، تشبيهاً بالإنسان الذى يسمى جانبه الذى يظهر منه قوة حركته يميناً .

ويحتمل أن يفسر ذلك بالقدام والخلف ؛ لأنه ذكر الفوق والسفل ، واليمين والشمال ، ولم يذكرهما . وهما يشبهان باليمين والشمال ، لتبدلهما بالفرض ؛ إلاّ أن الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله : [فيما يلينا] .

فتفسير قوله : [وما يشبه ذلك] .

بالفلك ، أوْلى ؛ لأن اتصاف الفلك بذلك إنما يكون بسبب تشبيهه بالإنسان .

وأما الأربعة الباقية للفلك — على وجه التشبيه المذكور — فوسط سمائه يشبه قدامه ؛ وما يقابله ، خلفه ، وأحد قطبيه علوه ، والآخر سفله .

وذلك شيء لا يتصور فيه فائدة .

الفصل الثانى

إشارة

(١) ثم من المحال أن يتعين وضع الجهة فى خلاء ، أو ملاء متشابهٍ ؛ فإنه ليس حد من المتشابه أولى بأن يجعل جهةً مخالفة لجهة أخرى ، من غيره .

فيجب إذن أن يقع بشىء خارجٍ عنه . ولا محالة أنه يكون جسمًا أو جسمانيًّا . والمحدِّد الواحد — من حيث هو كذلك — فإنما يُفترض منه حدٌّ واحد — إن افترض — وهو ما يليه .

وفى كل امتداد يحصل جهتان ، وهما طرفان.

ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات ، إلى ما بالطبع ، وما بالفرض قال :

[فلنعد عما يكون بالفرض]

أى فلنتجاوز عنه لأن الأمور الفرضية لا تنضبط .

(١) تقرير البرهان مع محاذاة ما فى الكتاب أن نقول :

قد ثبت أن الجهة ذات وضع ، فالجهتان المعيّنتان بالطبع يكون تعين وضعهما :

إما فى شىء متشابهٍ : خلاء كان أو ملاء .

أو فى شىء مختلف .

والأول محال ؛ لعدم أولوية بعض الحدود المفروضة فيه ، بأن يكون جهةً ، من سائرها ، ولكون الحدود فيهما بالفرض ، وغير متناهية ، وكون الجهتين بالطبع اثنتين فحسب .

فإذن الثانى حق ، وهو أن يكون ذلك التعين بشىء مختلف خارج مما يشابه . وذلك الشىء لا محالة يكون جسما أو جسمانيًّا ؛ لوجوب كونه ذا وضع ، فهو إما جسم واحد يحدد

وعلى أن الجهات التى فى الطبع ، فوق ، وسفل - وهما اثنتان - فالتحدد إذن إما أن يقع بجسم واحد - لا من حيث كونه واحدًا - وإما أن يقع بجسمين .

والتحدد بجسمين إما أن يكون أحدهما محيطًا ، والآخر محاطًا به ، أو يكون وضع الجسمين متباينا .

الجهتين معاً ، أو جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة .

والجسم الواحد يكون محدداً :

إما من حيث هو واحد .

أولا من حيث هو واحد .

فهذه أقسام ثلا ثة .

أما الجسم الواحد ، من حيث هو واحد ، فلا يمكن أن يكون محدِّداً ؛ لأن كل امتداد فله جهتان هما طرفاه ؛ وذلك لوجوب تناهيه ، كما مر .

وكذلك اللتان بالطبع ، فإنهما أيضاً طرفا امتداد ، فالمحدِّد يجب أن يحدد طرفين معاً. والجسم الواحد ، من حيث هو واحد ، إن حدد ما يليه بالقرب ، فلا يمكن أن يحدد ما يقابله ؛ لأن البعد عنه ليس بمحدود .

وإذا بطل هذا القسم ، بقى أن يكون المحدد :

إما جسما واحداً ، لا من حيث هو واحد .

وإما جسمين .

ثم نقول : وهذا الثانى أيضاً باطل ، لأن التحديد بجسمين لا يخلو :

إما أن يكون على سبيل إحاطة أحدهما بالآخر .

أو على سبيل المباينة .

والأول يقتضى دخول المحاط فى التحديد بالعرض ، لأن المحيط وحده كاف فى تحديد امتدادين بالقرب الذى يتحدد بإحاطته ، والبعد الذى يتحدد بأبعد حد من محيطه ، وهو مركزه.

فهذا القسم راجع إلى ما كان المحدد جسما واحداً ، لا من حيث هو واحد .

وأما القسم الآخر ، وهو أن يكون بالمباينة ، فإنه باطل بوجهين :

أحدهما : أن كل واحد من الجسمين لا يتحدد به إلا القرب منه ، ولا يتحدد البعد عنه.

وإذا كان أحدهما محيطًا، والآخر محاطًا به ، دخل المحاط به فى ذلك التأثير بالعرض ؛ وذلك لأن المحيط وحده ، يحدد طرفى الامتداد ، بالقرب الذى يتحدد بإحاطته ، والبعد الذى يتحدد بمركزه ، سواء كان حشوه ، أو خارجًا عنه ، خلاءً أو ملاءً .

وإذا كان على الوجه الأخير ، يتحدد به جهة القرب ، وأما جهة البعد فلم يجب أن يتحدد به ؛ لأن البعد عنه ليس يجب أن يكون محدودًا حدًّا معينًا ، ما لم يكن محيطًا ، ولم يكن الثانى أولى بأن يقع منه فى محاذاة دون أخرى ممكنة إلا لمانع يجب أن يكون له معونة فى تقدير الجهة . ويكون جسمانيًّا ، ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه .

فمن البين أن تقدير الجهة وتحديدها إنما يتم بجسم واحد ، لكن ليس لأنه على طبيعته كيف اتفق ، بل من حيث

فإذن لاتتحدد الجهتان معاً بكل واحد منهما . وقلنا : إن المحدد يجب أن يحدد جهتين معاً.

والثانى : أن لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه . ووقوع الآخر منه فى جهة من تلك الجهات ، وعلى بعد معين منه ، دون سائر الأبعاد الممكنة ، ليس بأولى من وقوعه فى جهة أخرى ، وعلى بعد آخر مما يمكن ؛ فإن الوقوع فى كل جهة ، وعلى كل بعد من ذلك ، ممكن بحسب العقل ، وإن امتنع فلمانع مؤثر فى التحديد .

وهو أيضاً يجب أن يكون جسمانيًّا ذا وضع ، والكلام فى وقوعه فى بعض جهات هذين ، دون بعض ، وعلى بعد معين منهما ، كالكلام فيهما ، فإن علل بهذين صار دوراً ، وإلا فتسلسل .

هو بحال ما ، موجبة لتحديدين متقابلين. وما لم يكن الجسم محيطًا ، يتحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله •

الفصل الثالث

إشارة

(١) كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعى ، ويعاوده ؛ يكون موضعه الطبيعى متحدد الجهة له ، لا به ، لأنه قد يفارقه ويرجع إليه وهو فى الحالتين ذو جهة .

ولما بطل هذا القسم ، ثبت أن تحديد الجهة يتم بجسم واحد ، لا من حيث هو واحد ، ولا على أى وجه اتفق ، بل من حيث الإحاطة ، وهى الحال الموجبة لتحديدين متقابلين ، كما مر :

فإذن محدّد الجهات جسم واحد محيط بالأجسام ذوات الجهات .

(١) يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدّد الجهات ، وبيان تقدمه على الأجسام التى تجوز الحركة المستقيمة عليها .

وتقريره : أن كل جسم له موضع طبيعى ، فلا يخلو :

إما أن لا يكون من شأنه مفارقة موضعه ، ومعاودته إليه .

وإما أن يكون من شأنه ذلك .

والأول : هو الذى لا تجوز الحركة الأينية عليه .

والثانى : هو الذى تجوز عليه ، وتكون مفارقة موضعه بالقسر ، ومعاودته إليه بالطبع ، ويكون هو فى الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة .

ومثل هذا الجسم لا يجوز أن تتحدد به جهة موضعه الطبيعى ، لأن جهته متحددة عند وجوده فيه ، وعند لا وجوده ، بل تكون متحددة لأجله ، حتى يصح منه أن يخرج عنه مفارقاً ، ويطلبه معاوداً .

أو يجب أن يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر ، فذلك الجسم الآخر ، وهو علة

فيجب أن يكون تحَدُّدُ جهة موضعه الطبيعى ، بسبب جسمٍ غيره ، هو علة لما هو قبل هذا المفارق أو معه فقط . فلذلك الجسم له تقدمٌ ما ، فى رتبة الوجود ، على هذا بعلية ، أو على ضرب آخر *

لجهة هذا الجسم الذى يفارق الموضع ويعاوده .

وهذا الجسم لا يمكن أن يوجد متقدماً على الجهة ، لأنه لا يتصور أن يكون متحركاً فى جهة ، حالتى المفارقة والمعاودة ، والجهة لم توجد بعد . فهو إما متأخر عن الجهة ، وإما مع الجهة ، معية امتناع الانفكاك عنها — كذا —

فإذن الجسم الذى هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم ؛ لأنه متقدم على ما يتقدمه أو على ما لا يتأخر عنه ، مما هو معه — أعنى الجهة — والمتقدم على المتقدم متقدم ، وعلى المعى أيضاً ، كما مر بيانه ، فى بيان أن الصورة ليست علة للهيولى ، فهو متقدم على الإطلاق بضرب من التقدم ، إما بالعلية أو بالطبع .

وهذا ما فى الكتاب.

وظهر منه أن الجسم المحدد للجهات لا يجوز أن يفارق موضعه ، فلا يصح منه الحركة الأينية .

فإن قيل : لو قال الشيخ : [محدد الجهات لايجوز عليه الحركة الأينية ، لأن الحركة الأينية تستدعى جهة ، والجهة إنما تتحدد به] لكفاه .

فما الفائدة فى تقييد الحركة بأن تكون من الموضع الطبيعى وإليه ؟

قلنا : إن الجهات لا تتمايز إلا بكون بعضها طبيعيًّا لبعض الأجسام ، وبعضها غير طبيعى . والحاجة إلى إثبات المحدد ، هى لتمايز الجهات بالطبع ، لا لإثباتها كيف كان ؛ وإلا لكان البرهان على تناهى الامتدادات كافياً فى إثبات الجهات التى هى مقاطع الامتدادات

وأيضاً : لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر ، وتجاوز عما بالفرض .

واعلم : أن تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة ، يجوز أن يكون بالعلية ، لا من حيث كون ذوات الجهات أجساماً ؛ فإن الجسم لايجوز أن يكون علة فاعلية لجسم آخر — كما

الفصل الرابع

تذنيب

(١) فيجب أن يكون الجسم المحدد للجهات :

إما على الإطلاق محيطًا ، ليس له موضع يكون فيه ، وإن كان ليس له وضع بالقياس إلى غيره .

سيجيء بيانه — بل من حيث ذوات جهات : أعنى يكون علة لهذا الوصف اللازم لها .

ويجوز أن تكون بالطبع ؛ فإن رَفْع المحدد — من حيث هو محدد — يوجب رفع ذوات الجهة ، من حيث ارتفاع الجهة . ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد ، من حيث هو محدد . ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا بأحد القسمين .

وأيضاً لم يذكر الشيخ أن وجود الجهة — بعد امتناع تأخره عن وجود الأجسام ذوات الجهة — هل يجوز أن يكون متقدماً عليه ، أم لا ؟

وذكر الفاضل الشارح : أن الأليق بما ذكره فى « النمط السادس » فى بيان أن الحاوى ليس علة للمحوى ، أنه لا يجوز ذلك ؛ لأن عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة ؛ فإن تأخر وجودها عن وجود الجهة ، تأخر عدم الخلاء أيضاً عنه . والمتأخر عن الشىء ممكن معه.

فإذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة ، لا واجب ؛ ويلزم منه كون الخلاء ممكناً فى ذاته ، ممتنعاً بغيره . وهو محال .

(١) يريد أن يُذنب إثباتَ محدد الجهات ، وكونَه غير ذى جهة ، ببيان سائر أحواله ، فنقول فى تقريره :

الموضع ، والمكان : اسمان مترادفان . وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذى المكان ، ويماسه بذلك السطح .

والوضع : يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة ، كما مر . والمراد ههنا ما هو إحدى المقولات .

وهو هيئة تعرض للجسم ، بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، وإلى أشياء من ذوات

وإن كان ليس محيطًا على الإطلاق ، فيكون له موضع لا يفارقه *

(٢) ولعله لا يكون المحدد الأول ، إلا القسم الأول .

الوضع غير ذلك الجسم ؛ إما خارجة عنه ، أو داخلة فيه : كالقيام فإنه هيئة عارضة للإنسان بحسب انتصابه ، وهو نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، وبحسب كون رأسه من فوق ، ورجليه من تحت . وهو أيضاً نسبة أجزائه إلى الأشياء الخارجة عنه .

ولولا هذا الاعتبار ، لكان الانتكاس أيضاً قياماً .

وإذا تقرر هذا فنقول : الأجسام تنقسم :

إلى محيط على الإطلاق ، غير محاط .

وإلى ما عداه ، مما هو محاط .

وظاهر مما ذكرنا أن القسم الأول لا موضع له أصلا ، وله وضع ، ولكن بحسب نسب بعض أجزائه إلى بعض ، وبحسب الأشياء الداخلة فيه ، وأما بحسب الأشياء الخارجة عنه ، فلا .

وأما القسم الثانى فله الموضع والوضع ، بحسب الاعتبارات جميعاً .

وإذ تبين هذا ، وقد تبين فيما مر أن محدد الجهات محيط بذوات الجهة ، فهو لا يخلو :

إما أن يكون محيطاً على الإطلاق ، ويكون حكمه فى الموضع والوضع ما ذكرناه .

وإما أن يكون محيطاً لا على الإطلاق ، بل محيطاً بذوات الجهة ، ومحاطاً بغيره .

ويكون — لا محالة — له موضع ووضع ، إلا أنه يجب أن لا يفارق موضعه ؛ لأنّا بيّنا أن المحدد لا يجوز أن يفارق موضعه ، ويعاوده .

(٢) معناه : لعل الأمر فى نفسه ، هو أن المحدد الأول لا يكون إلا المحيط المطلق .

ثم إن كان للقسم الثانى وجود محاط بالأول ، يتحدد موضعه به ؛ أى إن كان محدد محيطاً بما يحدده ، ومحاطاً بما يتحدد به ، فيجب أن يتحدد بالأول موضع هذا الثانى ووضعه ، ثم يتحدد بالثانى جهات الحركات المستقيمة .

وقد بنى الأمر على التشكيك ؛ لأن غرضه تحديد الجهات كيف كان ، وهو حاصل

فإن كان للقسم الثانى وجود ، يتحدد بالأول موضعه ،

على تقدير أن يكون المحدد شيئاً واحداً ، وعلى تقدير أن يكون شيئين ، أحدهما قبل الآخر ومحيط به .

وإن كان الحق فى نفسه ، هو أن المحدد الأول الذى لم تتحدد جهة قبله ، يجب أن يكون محيطاً على الإطلاق ، وليس له موضع ، على ما عرّض به ؛ وذلك لأن المحاط الذى له موضع متحدد يحتاج فى تحدد موضعه إلى غيره ، فإن محدد موضعه متقدم على موضعه ، ولا يجوز أن يكون هو متقدماً على موضعه الخاص به . وأما بعد تحدد موضعه فيجوز أن يصير محدداً لموضع غيره ، وحينئذ لا يكون هو المحدد الأول ، بل يجب أن يكون قبله محدد آخر .

فإذن المحدد الأول هو المحيط المطلق .

ولما كان الشيخ غير محتاج إلى هذا البيان لم يصرح به .

وإنما قيد وجود القسم الثانى فى قوله : [فإن كان للقسم الثانى وجود] .

بقوله : [يتحدد بالأول موضعه] .

تنبيهاً على أن وجوده لا يكون إلا كذلك .

وكرر هذا المعنى بقوله : [فيتحدد به موضع الثانى] .

لأنه تالى المتصلة التى أولها : [فإن كان] .

وأما المراد بقوله : [ووضعه] .

فيحتمل أن يكون « الوضع » الذى هو المقولة ؛ لأن وضع الثانى بحسب الأشياء الخارجة عنه ، إنما يتحدد بالأول .

ويحتمل أن يكون بمعنى التعيين لقبول الإشارة ؛ فإن هذا المعنى لا يحصل للجسم الذى له موضع ، إلا بحصوله فى الموضع .

وقال الفاضل الشارح : [سبب التشكيك أن الحجة على كون المحدد هو المحيط الأول ، هى أنه كان فى تحصيل جهتى القرب والبعد ، ودخول المحاط فى التحديد ، يكون بالعرض ، على ما مر .

وعليه شكان :

فيتحدد به موضع الثانى ووضعه . ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركة المستقيمة .

أولهما : أن هذا يستقيم لو كان الأول متقدماً على الثانى ، حتى يقال : إذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية ، وأحدهما أقدم ، فإنها تكون مستعدة إلى ما هى أقدم .

لكن الشيخ سيبين فى « النمط السادس » أن الحاوى ليس بأقدم من محويه ، وإلا لكان الخلاء ممكناً لذاته .

فإذن لا يكون الحاوى أولى بالتحديد من المحوى .

وثانيهما : أن المحيط كالفلك الأعظم على تقدير تقدمه فى الوجود لا يكون محدداً لجهات العناصر ؛ لأن النار مثلا إنما تطلب مقعر الفلك الأعظم ، أو مقعر فلك القمر .

والأول باطل ؛ وإلا لكانت النار فى حيزها أبداً بالقسر .

والثانى : يقتضى أن يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره ، الذى تطلبه النار .

قال : ولأجل هذين الشكين ، تشكك الشيخ فى كلامه ، ولولا الشك الثانى ، لكان إسناد التحديد ، إلى المحيط المطلق ، أولى ، لا لكونه أقدم ، بل لكونه أعظم وأقوى .

ولأجل ذلك ذهب إليه الشيخ . وأما أنا فلقوة هذا الشك لم أحكم بتلك الأولوية] .

وأقول : وأما وجه تقدم المحيط على المحاط ، فقد مر ، وسيأتى له بيان آخر .

وأما الشك الثانى : فليس بوارد .

أما أولا : فلأنه يقتضى أن يكون محدد جهة الهواء ، هو النار ، ومحدد جهة الماء ، هو الهواء . وهذا مما لم يقل به قائل .

وأما ثانياً : فلأن العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع ، بل يطلب ما هو مكانه الطبيعى فى جهة من الجهات ، سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة ، كالأرض أو لم يكن ، كباقى العناصر .

ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين . والأمكنة الطبيعية أكثر .

وليس يجب من كون فلك القمر ، علة لمقعره الذى هو مكان النار ، أن يكون علة لتحدد الفوق ؛ فإنا — على الأصل المذكور — إذا فرضنا متحركاً يحتاز على حيز النار ،

(٣) ويكون الأول إنما يخلق به أن يكون متقدمًا فى رتبة الإبداع .

ويصعد فى فلك القمر ، نحكم جزماً بأنه ذاهب إلى جهة الفوق ، ولا نقول : إنه ذاهب من جهة الفوق إلى ما يقابله .

فإذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق .

وأما قولهم : الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق على الإطلاق ، فليس المراد أنه يطلب أن يكون فوق جميع الأجسام على الإطلاق ، بل فوق العنصر فقط .

والفاضل الشارح : أورد المتن فى هذا الموضع هكذا :

[فإن كان للقسم الثانى وجود ، فيتحدد بالأول موضعه ، ويتحدد به موضع الثانى ووضعه . ثم تتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة] .

وفسره : [بأن المحدد ، إن كان غير الفلك الأعظم ، فيتحدد بالأعظم موضع المحاط الأول ، كفلك الثوابت ، ويتحدد به موضع ما تحته ، كفلك زحل ، ثم يتحدد — بعد تحدد مواضع الأفلاك على الترتيب — جهات الحركات المستقيمة] .

وذلك يقتضى أن يكون الثانى فى قول الشيخ : [موضع الثانى] .

ثالثاً فى المعنى .

(٣) أى خليق بالمحدد الأول أن يكون فى ترتيب الإبداع متقدماً ، وهو : بأن تكون الوسائط بينه وبين المبدأ الأول تعالى ذكره ، أقل مما بين سائر الأجسام وبينه .

وأيضاً : بأن يكون ما دونه محتاجاً إليه فى تحدد مكانه . ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه إليه ، فى تحقق ذاته ، فلا يلزم إمكان الخلاء لذاته على ما سنذكره فى « النمط السادس » .

والفاضل الشارح : ذكر أقسام التقدم ، وبيّن أن تقدم الفلك الأعظم ليس بالزمان قطعاً ، ولا بالعلية لما سيأتى ؛ فإن لم يكن محدداً لجهات سائر الأجسام ، فلا يكون أيضاً بالطبع .

فيبقى أن يكون متقدماً :

إما بالشرف ؛ لأنه أعظم .

أو بالرتبة ، كما مر .

(٤) ويكون متشابه نسب وضع ما يُفرض له أجزاء ؛ فيكون مستديرًا .

الفصل الخامس

إشارة

(١) الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة ، ليس

(٤) المحدد الأول لا يجوز أن يكون مؤلفاً من أجسام مختلفة أو متشابهة ؛ لأن اختصاص كل جسم منها ، بأن يكون فى جهة من الأشياء الداخلة فيه ، دون جهة ، يقتضى امتناع تأخر الجهة عن أجزائه المتقدمة عليه ، ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها .

فإذن هو بسيط ليس له أجزاء إلا بالفرض ، ويجب أن تكون نسبة تلك الأجزاء المفروضة ، بعضها إلى بعض ؛ وجميعها ، إلى المركز — وهو الذى يلحقها الوضع بسببه — متشابهة ؛ لأنها إن اختلفت ، فصار بعض الأجزاء أقرب إلى المركز ، من بعض ، لزم من اختصاص القريب بجهة وبُعد، غير جهة البعيد وبعده ، اختلافُ جهات أجزاء المحدد

ويلزم من ذلك أيضاً تقدم الجهة على محددها . هذا خلف.

وتشابُه أجزاء الشيء فى الوضع ، وهو الاستدارة .

فإذن محدد الجهات مستدير الشكل .

(١) يريد بيان حال البسائط من الأجسام .

ونحن قد ذكرنا — فى عدة مواضع — أن الطبيعة تطلق على معان . وذكرنا بعض تلك المعانى بحسب الحاجة .

فنها : أن يقال : إنها مبدأ أولٌ لحركة ما تكون فيه وسكونه ، بالذات لا بالعرض .

ويراد بالمبدأ ، المبدأ الفاعلى وحده .

وبالحركة أنواعها الأربعة ؛ أعنى :

الأينية ، والوضعية ، والكمية ، والكيفية .

فيه تركيبُ قوى وطبائع .

وبالسكون ، ما يقابلها جميعاً .

وهى بانفرادها لاتكون مبدأ للحركة والسكون معاً ، بل مع انضياف شرطين هما :

عدم الحالة الملائمة .

ووجودها .

ويراد بما يكون فيه : ما يتحرك ويسكن بها ، وهو الجسم .

ويتحرز به :

عن المبادئ الصناعية والقسرية ، فإنها لاتكون مبادئ لحركة ما تكون فيه .

وبالأول : عن النفوس الأرضية ، فإنها تكون مبادئ لحركات ما هى فيه ، كالأنماء مثلا ، إلا أنها تكون مبادئ باستخدام الطبائع والكيفيات . وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ أول ، لأنه بمنزلة آلة لها .

ويراد بقولهم : « بالذات » أحد معنيين :

أحدهما : بالقياس إلى المحرك ، وهوأنها تحرك لا عن تسخير قاسر إياها ، بل بذاتها ، على وجه يوجب الحركة ، إن لم يكن مانع .

وثانيهما : بالقياس إلى المتحرك ، وهو أنها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج .

ويراد بقولهم : « لا بالعرض » أيضاً ، أحد معنيين .

أحدهما : بالقياس إلى المحرك ، وهو أن الحركة الصادرة عنه ، لاتصدر بالعرض ؛ كحركة الساكن فى السفينة المتحرك ، وهو أنها تحرك الشىء الذى ليس متحركاً بالعرض ، كصنم من نحاس ؛ فإنه يتحرك من حيث هو صنم ، بالعرض .

والطبيعة : بهذا المعنى تقارب الطبع الذى يعم الأجسام حتى الفلك .

فربما يزاد فى هذا التعريف قولهم : « على نهج واحد ، من غير إرادة » .

وحينئذ يتخصص المعنى المذكور ، بما يقابل النفس ؛ وذلك لأن المتحرك ، يتحرك إما على نهج واحد ، أو لا على نهج واحد .

وكلاهما بإرادة ، أو من غير إرادة .

(٢) والطبيعة الواحدة تقتضى ــ من الأشكال والأمكنة ، وسائر ما لا بد للجسم أن يلزمه ــ واحداً غير مختلف .

فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير إرادة ، هو الطبيعة ، وبإرادة هو القوة الفلكية
ومبدؤها لا على نهج واحد ، ومن غير إرادة ، هو القوة النباتية .
وبإرادة هو القوة الحيوانية .
والقوى الثلاث تسمى نفوساً .
فهذا معنى الطبيعة .
وأما القوة : فقد ذكرنا أنها مبدأ التغير من شىء فى غيره ، من حيث هو غيره .

وفائدة هذا القيد ، أن الشىء الواحد ، من حيث هو واحد ، يمتنع أن يكون فاعلا وقابلا ؛ مثلا ، الطبيب إذا عالج نفسه ، فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب ، بل من حيث هو مريض ، والحيثيتان يقتضيان التغاير .

فقول الشيخ [الجسم البسيط ، هو الذى له طبيعة واحدة] تعريف للبسيط .

ونعنى بالطبيعة ما يعم الأجسام ، أى هى الشىء الذى يكون المبدأ المذكور فيه واحداً ، لا أن الأفعال الصادرة عنه واحدة ؛ وذلك لأن الطبيعة الواحدة قد تتكثر أفعالها باعتبارات مختلفة ، كما ذكره فى هذا الفصل ، وزاده وضوحاً بقوله .

[ليس فيه تركيب قوى وطبائع] أى لا يكون مجتمعاً من أشياء مختلفة ، لكل واحد منها طبيعة وقوة أخرى ، وتلك من جملتها شىء واحد ، فإن مثل هذا يقابل البسيط .
بل تكون طبيعة الأجزاء ، والكل جميعاً ، شيئاً واحداً .

(٢) ههنا أعراض لا يمكن أن ينفك الجسم فى وجوده عنها :
كالأين ، والوضع ، والشكل ، والكيف ، والكم ، وغير ذلك .

وطبيعة الجسم لا محالة تقتضى من كل نوع شيئاً ما ، على ما سيأتى فى الفصل التالى لهذا الفصل .

فالطبيعة الواحدة تقتضى من كل جنس منها ، شيئاً واحداً ، على نهج واحد .
ولا يختلف اقتضاؤه بالأوقات والأحوال ، إلا إذا منعها مانع من ذلك .

(٣) فالجسم البسيط لايقتضى إلا شيئاً غير مختلف •

الفصل السادس

إشارة

(١) إنك لتعلم أن الجسم إذا خُلِّى وطباعه ، ولم يعرض

---

(٣) هذه نتيجة لقوله :

[الجسم البسيط له طبيعة واحدة ، والطبيعة الواحدة تقتضى شيئاً غير مختلف] .

والفاضل الشارح قال : [هذا الحكم ليس بنتيجة لهما ، لاحتمال أن يكون البسيط قوة حيوانية تصدر عنه بها أشياء مختلفة .

لكن لما كان الحق أن البسيط العنصرى ، ليس ذا قوة حيوانية ، ولا تصدر عن الفلكى أشياء مختلفة ، صح هذا الحكم] .

وأقول : وضع المقدمتين المذكورتين ينافى هذا الاحتمال ؛ لأن قولنا : القوة الحيوانية تصدر عنها أشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور — وهى أن الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها أشياء مختلفة — إن القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة .

وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور — وهو قولنا : الجسم البسيط له طبيعة واحدة — تنتج أن الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية .

(١) يريد بيان أن الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين ، وأن فيه طبيعة تقتضى ذلك .

وإنما خص البيان بهما ؛ لأن :

أحدهما : وهو الموضع ، مختلف الأجسام .

والثانى : وهو الشكل . متشابه .

وسائر الأعراض المذكورة يمكن أن تثبت بمثل هذا البيان ؛ لأنها لا تخلو :

له من خارج تأثير غريب ، لم يكن له بد من موضع معين ، وشكل معين .

إما عن التشابه .

أو عن الاختلاف .

فقال [إن الجسم] وأراد به البسيط والمركب جميعاً ، ولم يقل : [كل جسم] ؛ لأن محدد الجهات لا موضع له .

وقال : [إذا خلى وطباعه] ولم يقل [وطبيعته] ، لأن الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات . والطباع تتناولها .

واشترط أن لا يعرض له من خارج تأثير غريب ؛ لأن التأثير الغريب ربما يقتضى للجسم موضعاً أو شكلا قسرياً ، كتأثير الحرارة والإناء المكعب فى الماء ؛ فإن أحدهما يُصعده ، والثانى يكعبه .

وقال : [لم يكن له بد من وضع معين ، وشكل معين] لأن المطلق منهما يقتضيه الأمر المشترك بين الجميع . وأما المعين فإنما تقتضيه الطبيعة الخاصة ، المطلوب إثباتها .

وفى بعض النسخ

[لم يكن له بد من موضع معين] .

وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو : الهيأة العارضة للجسم بسبب نسب بعض أجزائه إلى بعض . الذى هو المقولة التى تعرض بسبب نسب أجزاء الجسم إلى غير الجسم ؛ كما حمله الفاضل الشارح على ذلك ؛ لأنه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج .

وعلى هذا الوجه ، يكون الحكم كلياً ؛ لأن محدد الجهات أيضاً له وضع ؛ إلا أن ذكر الشكل يغنى عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الأجزاء ؛ فإنه هيأة تعرض للجسم بعد الوضع ، بذلك المعنى .

وأما الوضع بالمعنى الثالث ، وهو : كون الجسم بحيث يقبل الإشارة الحسية . فهو أمر تقتضيه الجسمية الحالة فى الهيولى ، على ما تقدم . وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة .

فإذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى .

فبإذن فى طباعه مبدأ استيجاب ذلك .

(٢) وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه . وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه : إما مطلقًا ، وإما بحسب مكانه ،

ثم قال :

[فإذن فى طباع الجسم مبدأ لاستيجاب ذلك] .

وذلك لأن وجود العارض للشيء ، يدل على وجود سبب يقتضى ذلك العروض .

والسبب يكون إما خارجاً ، أو غير خارج .

وفى هذا الموضع لا يمكن أن يكون خارجاً عنه ؛ لأنا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجاً عنه ، وبقى الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض .

فإذن السبب غير خارج . وهو يكون :

إما أمراً مشتركاً فيه ، بين الأجسام ، كالصورة الجسمية .

أو أموراً مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الأجسام .

والأول : يقتضى أن يشترك الجميع فى اقتضاء الموضع المعين . وليس كذلك .

فإذن هى أمور مختلفة غير خارجة عن الجسم ، وهى طبائع الأجسام .

فإذن فى طباع الجسم شيء هومبدأ استيجاب ذلك الموضع المعين ، والشكل المعين .

وإنما قال : [مبدأ استيجاب ذلك] .

ولم يقل : [مبدأ ذلك] . أو [مبدأ وجوب ذلك] لأن الحصول فى الموضع المعين ، والتشكل بالشكل المعين ، ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا . لكن الجسم يكون بحيث يعود إلى ما يقتضيه طباعه منهما ، عند زوال القسر .

ولو كان الطباع مبدأ لهما ، أو لوجوبهما ، لزال عند زوالهما . لكن لما كان مبدأ للاستيجاب ، كان فى جميع الأحوال مستوجباً لهما .

(٢) لما فرغ من بيان أن كل جسم يقتضى موضعاً وشكلاً بحسب الطبيعة ، على الإجمال ؛ شرع فى التفصيل ، وبدأ بالموضع .

واعلم أن الجسم :

إما بسيط ، وإما مركب .

أو ما اتفق وجوده فيه ، إذا استوت المجاذبات فيه . فكل جسم له مكان واحد .

والبسيط لا يمكن أن يقتضي إلاّ مكاناً واحداً لما مضى .

ولما لم يكن للبسيط جزء إلا بعد وجود الكل ، لم يكن لمكانه جزء إلا كذلك .

والسبب الذى يقتضى تجزئة المتمكن ، يقتضى تجزئة المكان . فمكان الجزء ، هو جزء مكان الكل .

وأما المركب فلا مكان يختص به فى أصل الإبداع ؛ لأن التركيب أمر يعرض بعد الإبداع . وإيجاد مكان على سبيل الإبداع قبل التركيب يطلبه المركب إذا حصل ؛ يقتضى وجود الخلاء حالة الإبداع ، وهو محال .

وأيضاً لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ، ذلك المكان المفروض، لوجب خلو مكانه الأول ، وهو محال .

وأيضاً لما كان التركيب لا يقتضى زيادة فى وجود الأجسام ، فلا احتياج بسببه إلى مكان زائد على ما كان للبسيط .

فإذن أمكنه المركبات ، هى أمكنة البسائط بعينها ؛ ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر أصل أمكنتها ، وذكر وجه تعينها .

وتقريره : أن المركب :

إما أن يكون أحد أجزائه غالباً على الباقية بالإطلاق .

أو لا يكون .

والثانى لا يخلو :

إما أن تكون الأجزاء — التى أمكنتها فى وجهة واحدة ، كالأرض ، والماء ، مثلاً — غالبة على الباقية . وحينئذ تكون تلك الأجزاء معاً ، غالبة بحسب طلب جهة المكان .

أو لا تكون .

فالمركبات بحسب هذه القسمة ، ثلاثة أقسام :

ومكان القسم الأول : ما يقتضيه الغالب فى المركب مطلقاً .

(٣) ويجب أن يكون الشكل الذى يقتضيه البسيط

ومكان القسم الثانى : ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه؛ إذ لا غالب فيه مطلقاً، لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور .

ومكان القسم الثالث : وهو الذى لا يغلب فيه جزء ، لا على الإطلاق ، ولا مع الغير بالاعتبار المذكور ، وهو ما اتفق وجوده فيه . ويكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الذى اتفق وجوده فيه ؛ فإن ذلك يقتضى بقاءه ثمة كالحديدة التى تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها .

وفى بعض النسخ :

[إذا تساوت المجاذبات عنه] .

وبيانه : أن الجزأين المتساويين من الأرض والنار مثلاً ، إن تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكانه ؛ فإنهما يتفرقان، ويقصد كل جزء مكانه ، إن لم يكن مانع عن ذلك .
وأما إن تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكان صاحبه ، فإنهما يتجاذبان ، ويقفان بالضرورة هناك .

فالوقوف فى مكان التركيب إنما يكون إذا تساوت المجاذبات عن المركب .

والرواية الأولى أصح ؛ ولأنه على تقدير الأخيرة كان يجب أن يقول : [منه] لا [عنه]

فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم إلى أربعة أقسام :

واحد بسيط ، وثلاثة مركبة .

وتعين مكان كل واحد منها ، بحسب الطبع ، أو التركيب .

فظهر أن كل جسم من شأنه أن يكون فى مكان ، فله مكان واحد .

وإنما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه .

(٣) لما فرغ من بيان تفصيل المكان ، شرع فى الشكل .

واقتصر على البسيط الذى يجب أن يكون شكله مستديراً ؛ لكون المقتضى لذلك — وهو الطبيعة — واحداً ، وكان القابل واحداً .

وامتنع أن يكون تأثير الفاعل الواحد ، فى القابل الواحد مختلفاً .

ولم يذكر أشكال المركبات ؛ لأنها تختلف اختلاف أنواع النبات والحيوان .

والكلام فى ذلك يستدعى بسطاً . فهو بمباحث التركيب أليق .

مستديراً ، وإلا لاختلفت هيأته فى مادة واحدة : عن قوة واحدة .

فإن قيل : إن كانت الأماكن المختلفة للبسائط ، دالة على اختلاف طبائعها ، فلتكن الأشكال المتشابهة دالة على اشتراكها فى طبيعة واحدة .

قلنا : علل المعلولات المختلفة يجب أن تكون مختلفة . أما علل المتشابهة فلا يجب أن تكون متشابهة ؛ لأن العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات .

فإن قيل : يلزم على ذلك أن الأشكال ، كما يمكن استنادها إلى الطبائع المختلفة ، يمكن أيضاً استنادها إلى الجسمية المشتركة فيها .

قلت : إنها من حيث هى مطلقة ، كذلك .

أما من حيث هى متعينة ، فمتأخرة عن المقادير التى تختلف باختلاف الطبائع ، ولذلك كانت مستندة إلى الطبائع .

ولقائل أن يقول : فما بال أجزاء الأرض ليست مستديرة ، مع أنها بسيطة ؟ والقول بأن استدارتها زائلة بالقسر . ويبوستها مانعة من العود إليها ، تقتضى أن تكون طبيعةٌ واحدة مقتضيةٌ للشىء ، ولما يمنع من حصول ذلك الشىء .

والجواب : أن ذلك إنما وقع بالعرض ؛ فإن الطبيعة اقتضت بالذات شكلاً ، أو اقتضت كيفية حافظة للشكل .

فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل ، بل هو مؤكد له ، لو خليت وطباعها .

لكن القاسر لما أزال الشكل ، ولم يُزل الكيفية ، صارت الكيفية حافظة للشكل القسرى ، فهى مانعة عن العود إلى الشكل الطبيعى ، بالعرض .

وإنما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه ، وبقائها عليها من وجه .

واعترض الفاضل الشارح : [بأن الفلك عندكم لا يقتضى وضعاً معيناً ، مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق ، فلم لا يجوز أن تكون الأجسام لا تقتضى مواضع وأشكالاً معينة ، مع استحالة خلوها عنهما ؟]

. . . .

والجواب : أن الفلك ، مع قطع النظر عن غيره ، لا يوجب الوضع الذى هو هيأة بسبب نسب الأجزاء إلى الغير أصلاً . لا مطلقاً ، ولا معيناً ؛ فلذلك حكمنا بأنه لا يقتضى وضعاً معيناً .

والجسم ، مع قطع النظرعن غيره ، يقتضى مكاناً وشكلاً معينين ؛ فلذلك حكمنا بذلك .

واعترض : أيضاً (بأن متممات الأفلاك ، والنقر التى يرتكز فيها التداوير والكواكب من الأفلاك ، مع بساطتها ، مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة . وأنتم لا تجوزون حصول ذلك بالقصر] .

و [بأن القوة المتصورة :

إن كانت بسيطة :

فحلها إما بسيط ؛ وإما مركب .

والأول : يقتضى أن يكون شكل الحيوان كرة .

والثانى : يقتضى أن يكون مجموع كرات ؛ بعدد البسائط التى فى المحل المركب .

وإن كانت مركبة من قوى :

فإن كانت تلك القوى فى محل واحد ، وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة ، فلم لا يجوز أن يكون مع طبائع بسائط الأجسام ما يمنعها عن ذلك .

وإن كانت فى محال مختلفة ، كان الحيوان أيضاً مجموع كرات] .

والجواب : عن الأول : أن اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط فى فطرتها الأولى لأسباب تعود إلى العلل الفاعلية ، غير ممتنع ، كما أن اتصالها ببعض المركبات لأسباب تعود إلى العلل القابلية فى الفطرة الثانية ، غير ممتنع ؛ فإن الكائن ، نباتاً ، أو حيواناً ، فى هذه الفطرة ، إنما تتصل به صورة كمالية ، نباتية كانت أو حيوانية ، مع بقاء صور أجزائه العنصرية بحسب مزاجه .

كذلك لا يبعد أن تتصل فى الفطرة الأولى ببعض الأفلاك المستديرة ، صورة تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها ، فهى فلك خارج المركز ، أو تدوير ، أو كوكب ، مع بقاء الصورة الأولى المتصلة بجميع أجزاء الفلك الأول فيها . ويكون ذلك بحسب أمر فى العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك .

ويلزم من ذلك أن يبقى من الفلك الأول متمم ، أو نقرة متصورة بالصورة الأولى فقط ، على ما يشهد به علم الهيأة .

الفصل السابع

تنبيه

(١) الجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك به ، ويحس

وعن الثانى : أن القوة المصورة ، على تقدير بساطتها وتركب محلها ، وعلى تقدير تركبها وتعلق أجزائها بأجزاء المحل ، لا تقتضى كون الحيوان مجموع كرات ؛ لأن حكم الشىء حال الانفراد ، لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير .

ونحن ما ادعينا إلاّ أن القوة الواحدة فى المحل المتشابه تفعل فعلاً متشابهاً ، ولم يلزم من ذلك أنها تفعل فى أجزاء المحل المختلف فعلها فى المحل المتشابه ؛ لأن المنفعل منها ليست هى الأجزاء ، أفراداً ، بل المركب الذى هو المحل .

وكذلك لم يلزم أن القوة المركبة تفعل فعل بسائطها ؛ لأن المجموع فاعل واحد كثير الآثار ، بحسب البسائط التى هى كالآلات لها ، ليس عدة فاعلين متشابهى الأفعال .

(١) وفى بعض النسخ (وإن لم يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه) .

أقول : يريد إثبات الميل ، وبيان أحواله .

والميل : هو الذى يسميه المتكلمون « اعتماداً » .

ومحرك الجسم إنما يحركه بتوسطه .

وسبب احتياجه إلى ذلك ، أن الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطء ؛ لأن كل حركة إنما تقع فى شىء ما ، يتحرك المتحرك فيه ، مسافة كان أو غيرها ، وفى زمان ما .

وقد يمكن أن يتوهم قطع تلك المسافة بزمان أقل من ذلك الزمان ، فتكون الحركة أسرع من الأولى ، أو بأكثر منه ، فتكون أبطأ منها .

فإذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء .

والمراد من السرعة والبطء ، هو شىء واحد بالذات ، وهو كيفية قابلة للشدة والضعف . وإنما يختلفان بالإضافة العارضة لهما ، فما هو سرعة بالقياس إلى شىء ، هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر .

ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية ، وكانت الطبيعة التى هى مبدأ

به الممانعُ . ولن يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه .

(٢) وقد يكون من طباعه ـ وقد يحدث فيه من تأثير

الحركة ، شيئاً لا يقبل الشدة والضعف ، كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف ، إليها ، واحدة ، وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ، ممتنعاً لعدم الأولوية .

فاقتضت أولاً أمراً يشتد ويضعف .

بحسب اختلافات الجسم ذى الطبيعة :

فى الكم : أعنى الكبر والصغر .

أو الكيف : أعنى التكاثف والتخلخل . أو الوضع : أعنى اندماج الأجزاء وانتفاشها. أو غير ذلك .

وبحسب ما يخرج عنه ، كحال ما فيه من الحركة ، من رقة القوام وغلظه .

وذلك الأمر هو « الميل » .

ثم اقتضت بحسبه الحركة

وهذا الأمر محسوس فى الحركة الأينية ، يحسه الممانع ، ويوجد مع عدم الحركة ، كما يجده الإنسان من الزق المنفوخ فيه ، إذا حبسه بيده تحت الماء .

وكما يجده من الحجر إذا أسكنه فى الهواء .

فالشيخ أشار إلى وجوده بقوله : [الجسم له فى حال تحركه ميل] .

ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوساً ، بل أشار إلى كونه محسوساً بقوله : [ويحس به الممانع] .

وأشار إلى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله :

[ولن يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه] أى يضعف بالقياس إلى قوة الممانع .

وأما بالرواية الأخرى فيكون قوله : [وإن لم يتمكن من المنع] .

إشارة إلى وجوده والإحساس به عند عدم الحركة ، وذلك مما يدل على مغايرته للحركة.

وقوله : [إلا فيما يضعف ذلك فيه] .

إشارة إلى أنه قابل للشدة والضعف .

(٢) لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما ، كان منقسماً إلى أقسامها .

فمنه ما يحدث من طباع المتحرك ، وينقسم :

غيره ، فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعاثه —

إلى ما تحدثه الطبيعة ، كميل الحجر عند هبوطه .

وإلى ما تحدثه النفس ، كميل النبات عند تبرزه من الأرض ، وميل الحيوان عند اندفاعه الإرادى إلى جهة .

ومنه ما يحدث من تأثير قاسر ، خارج من الجسم ، فيه ، كميل السهم عند انفصاله عن القوس .

وإنما تختلف الأجسام فى قبوله والامتناع عن ذلك ، بحسب الذاتية وغيرها .

فالاختلاف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى ، وضعفها .

وهو أن يكون :

الأقوى بحسب الطبع — كالحجر العظيم — أكثر امتناعاً من قبول القسرى .

والأضعفُ ، أقل امتناعاً .

وما عدا هذا الاختلاف ، يكون بالأسباب الخارجة . وذلك ككون الأضعف أكثر امتناعاً :

إما لعدم تمكن الكاسر منه ، كالرملة الصغيرة .

أو لعدم تمكنه من دفع الموانع ، كالتبنة .

أو لتخلخله الذى لأجله تتطرق إليه الموانع ، لسهولة ، كالريشة ، أو بغير ذلك .

ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة ، وكان من الممتنع أن يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معاً بالذات ؛ لأن الحركة الواحدة تقتضى توجهها إلى مقصد ما ؛ ويلزمه عدم التوجه إلى غير ذلك المقصد .

والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجه وعدمه إلى كل واحد من المقصدين معاً . ويمتنع أن يقتضى الشىء ، شيئاً وعدمه معاً .

فكان من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل . بلى كما يجوز أن يجتمع فى جسم حركتان إحداهما بالذات ، والأخرى بالعرض : كحركة الشخص فى سفينة بنفسه بالذات ، وبحركة السفينة بالعرض .

كذلك يجوز أن يوجد ميلان كحجر يحمله الإنسان ويمشى ؛ فإنه يحس بثقله ، وهو

إبطالُ الحرارة العرضية التى يستحيل إليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه ، إلى أن يزول .

ميله بالذات ؛ وينخرق منه الهواء ، وهو ميله بالعرض ، الذى هو للإنسان بالذات .

فإذا طرأ على جسم ذى ميل بالفعل، ميل قسرى ؛ تقاوم السببان ؛ أعنى القاسر والطبيعة ؛ فإن غلب القاسر ، وصارت الطبيعة مقهورة ، حدث ميل قسرى ، وبطل الطبيعى ، ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعية معاً ، فى إفنائه قليلا قليلاً ، وتقوى الطبيعة بحسب ذلك ، ويأخذ الميل القسرى ، فى الانتقاص ، وقوة الطبيعة فى الازدياد ، إلى أن تقاوم الطبيعة الباقى من الميل القسرى ، فيبقى الجسم عديم الميل . ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها ، ويشتد الميل بزوال الضعف ، فيكون الأمر بين قوة الطبيعة ، والميل القسرى ، قريباً من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة .

وإذا تقرر ذلك فنقول : قول الشيخ : [وقد يكون من طباعه] .

إشارة إلى الميلين : الطبيعى ، والنفسانى .

وقوله : [وقد يحدث فيه من تأثير غيره] إشارة إلى القسرى .

وقوله : [فيبطل المنبعث عن طباعه ، إلى أن يزول فيعود انبعاثه] .

إشارة إلى امتناع اجتماع الميلين ، وإبطال القسرى للطبيعى ، وعوده عند زوال القسرى ، كما يشاهد فى الحجر المرمى حالتى صعوده وهبوطه ، وتمثل فى ذلك بالماء ، وهو قوله :

[إبطال الحرارة العرضية التى يستحيل إليها الماء] .

لتصور كيفية التقاوم المذكورة ؛ فإنه كما لا يجتمع فى الماء حرارة وبرودة . بل يكون أبداً متكيفاً بكيفية متوسطة بين غاية الحرارة الغريبة ، والبرودة الذاتية ، تارة أميل إلى هذه وتسمى حرارة ؛ وتارة أميل إلى تلك ، وتسمى برودة ، وتارة متوسطة بينهما ، ولا تسمى باسمها . وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة ، والطبيعة المبردة .

كذلك ههنا ، لا يجتمع فى الجسم ميلان ، بل يكون أبداً ذا حال بين الميل القسرى الشديد ، والطبيعى الشديد .

فتارة يسمى بالميل المنسوب إلى القسر .

وتارة بالميل المنسوب إلى الطبع .

(٣) وإنما يكون الميل الطبيعى - لا محالة - نحو جهة يتوخاها الطبع .

(٤) فإذا كان الجسم الطبيعى فى حيزه الطبيعى ، لم

وتارة بضدهما معاً ، وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى والطبيعة .

وكما كان فعل الطبيعة المائية :

عند وجود العرض الذى تقتضيه ، وهو البرودة ، حفظه .

وعند وجود ما يضاده ، كالحرارة ، إفناءه .

وعند الخلو منهما ، إيجاد البرودة .

كذلك فعل الطبيعة فى الجسم ما دام مفارقاً لحيزه .

عند وجود الميل المنبعث عنها ، حفظه .

وعند وجود ميل غريب يخالفه ، إفناؤه .

وعند خلو الجسم عن الميل ، إيجاد الميل الطبيعى .

فهذا ما ينبغى أن يتحقق لتندفع الإشكالات التى تورد فى هذا الموضع ، كما يقال : لولا اجتماع الميلين . لكان الحجران المتساويان اللذان يرمهما ، قوى وضعيف ، متساويين فى الصعود ؛ ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعاً .

(٣) لما كانت الجهات بالطبع : إما فوق . وإما تحت .

فالميل الطبيعى :

إما يتوخى الفوق ، وهو الخفة .

وإما يتوخى السفل ، وهو الثقل .

وهما بسيطان .

وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون كحركاتها ، وجهات حركاتها .

(٤) لما كان الميل الطبيعى إلى جهة ، إنما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعى ، وهو حال غير طبيعى ، كالحركة ؛ وجب انعدامه عند العود إليه ، وهو حال السكون بالطبع ؛ فإن الواصل إلى المكان الطبيعى ، يجب أن يبطل ميله إليه ، ولم يكن له ميل عنه ؛ فإذن هو عديم الميل .

واعترض الفاضل الشارح على ذلك : [بأن الحجر إذا وضعت اليد تحته ، وهو على الأرض ، فقد تحس ميله] .

يكن له ، وهو فيه ، ميل ، لأنه – لا محالة – إنما يميل بطبعه إليه لا عنه .

(٥) وكلما كان الميل الطبيعى أقوى ، كان أمنع لجسمه عن قبول الميل القسرى ، وكانت الحركة بالميل القسرى أفتر وأبطأ .

الفصل الثامن

إشارة

(١) الجسم الذى لا ميل فيه ، لا بالقوة ، ولا بالفعل ، لا يقبل ميلًا قسريًّا يتحرك به .

وأجاب عنه : بأنه إنما يكون فى مكانه الطبيعى ، حين يكون فى مركز العالم .

والحق فى ذلك : أن المكان الطبيعى للأرض ، ليس هو مركز العالم الذى هو نقطة ما ، وإلا فلا شىء من الأرض فى المكان الطبيعى ، بل كونها فى مكانها الطبيعى ، هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم . والحجر المنفصل عنها بالفعل ، ما دام منفصلا ؛ فهو ليس فى مكانه الطبيعى ؛ لأن مكانه ليس جزءاً من ذلك المكان ؛ وإذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءاً من مكانها .

(٥) لما ذكر الميلين ، أعنى القسرى وغيره ، وبيّن امتناع اجتماعهما ، وبين حال الطبيعى منهما ، أراد أن يبين حالهما عند تعارض السببين ، فأشار إلى الاختلاف الذاتى المذكور لبناء ما يجىء من الكلام عليه ، وأشار بقوله [وكانت الحركة بالميل القسرى أفتر وأبطأ] إلى الحال الحادثة عند تقاوم السببين ، كما قررناه .

(١) يريد بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل بالطبع . وقبل الخوض فيه نقول :

وبالجملة لا يتحرك قسرًا ، وإلا فليتحرك قسرًا فى زمان ما ، مسافة ما . وليتحرك مثلا فى تلك المسافة جسم آخر فيه ميل ما . وممانعة ، فبين أنه يتحركها فى زمان أطول .

قد ذكرنا أن الحركة لا بد لها من ثلاثة أشياء :

مسافة ، وزمان ، وحد معين من السرعة والبطء .

فنقول ههنا :

إذا اتفق كل واحد من هذه الثلاثة واختلف الباقيان ، فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما .

وبيانه بالتفصيل : أن المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء ، يقطع مسافة طويلة فى زمان طويل ، وقصيرة فى زمان قصير . فتكون نسبة المسافة إلى المسافة ، كنسبة الزمان إلى الزمان ، على التساوى .

والمتحرك فى المسافة الواحدة يقطعها بحد أسرع فى زمان أقصر ، وبحد أبطأ فى زمان أطول . فتكون نسبة السرعة إلى البطء ، كنسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل .

والمتحرك فى الزمان الواحد يقطع بحد أسرع مسافة أطول ، وبحد أبطأ مسافة أقصر. فتكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة المسافة الطويلة إلى القصيرة .

ويتبين من ذلك : أن الطول فى المسافة والقصر فى الزمان ، بإزاء السرعة ؛ ومقابلهما بإزاء البطء .

واعلم : أنه لا يمكن أن يقال : الحركة بنفسها تستدعى شيئاً من الزمان والمسافة ، وبسبب السرعة والبطء تستدعى شيئاً آخر ، لأنا بينا أن الحركة يمتنع أن توجد إلا على حد ما . منهما ، فهى مفردةً ، غيرُ موجودة ، وما لا وجود له لا يستدعى شيئاً أصلا .

والحركة تنقسم : إلى نفسانية ، وغير نفسانية .

والنفسانية تحدد النفسُ حالها من السرعة والبطء المتخيلين لها بحسب الملاءمة ، وينبعث عنها الميل بحسبها ، ومن الميل تتحصل الحركة السريعة والبطيئة .

وأما غير النفسانية التى مبدؤها طبيعة واحدة ، أو قسر ؛ فتحتاج إلى ما يحدد حالها تلك ؛ إذ لاشعور ثمة بالملاءمة وغيرها ، فهى بحسب ذاتها تكاد تحصل فى غير زمان لو أمكن.

وليكن ميل أضعف من ذلك الميل يقتضى فى مثل ذلك

وإذا لم يمكن ذلك ، احتاجت إلى ما يحدد ميلا يقتضيها ، وحالا يتحدد بها . ولا يتصور ذلك إلا عند تعاون بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما ؛ وذلك لأن الطبيعة لا يتصور فيها — من حيث ذاتها — تفاوت .

والقاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون ، لا يقع أيضاً بسببه تفاوت .

والميل فى ذاته مختلف ، فالتفاوت — الذى بسببه يتعين الميل وما يتبعه : أعنى الحد المذكور من السرعة والبطء ، ويكون بشىء آخر :

إما خارج عن المتحرك ، أو غير خارج —

يسمونه المعاوق .

أما الذى من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء ، والرقة والغلظة .

وأما الذى ليس من خارج ، فهو لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية ؛ لأن ذات الشىء لا يمكن أن تقتضى شيئاً ، وتقتضى ما يعوقه عن اقتضاء ذلك ، بل هو الذى يعاوق القسرية ، وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعى .

فإذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين — أعنى الخارجى والداخلى — ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ؛ ويلزم منه انتفاء الحركة .

ولأجل ذلك استدل الحكماء بأحوال هاتين الحركتين :

تارة على امتناع عدم معاوق خارجى ، فبينوا امتناع وجود الخلاء .

وتارة على وجوب وجود معاوق داخلى .

فأثبتوا مبدأ ميل طبيعى فى الأجسام التى يجوز أن تتحرك قسراً ، وهو مسألتنا هذه .

ووجه الاستدلال فى المسألتين أن اختلاف المعاوقة لما كان مقتضياً لاختلاف السرعة والبطء ، كانت المعاوقة القليلة بإزاء السرعة ، والكثيرة بإزاء البطء .

فكانت نسبة المعاوقة إلى المعاوقة فى القلة والكثرة ، كنسبة المسافة إلى المسافة فيهما ، على التكافؤ ، أعنى القلة فى إحداهما ، بإزاء الكثرة فى الأخرى .

وكنسبة الزمان إلى الزمان على التساوى ، أعنى القلة بإزاء القلة ، والكثرة بإزاء الكثرة .

الزمان ، عن ذلك التحرك ، مسافة نسبتها إلى المسافة الأُولى نسبة زمان ذى الميل الأَول ، وعديم الميل .

وإذا ثبت ذلك فلنفرض :

متحركاً عديم المعاوقة يقطع مسافة ما فى زمان ما .

وآخر مع معاوقة ما ، يقطعها ويكون لا محالة فى زمان أكثر .

وثالثاً : مع معاوقة أقل من الأول على نسبة الزمانين ، فهو لا محالة يقطعها فى زمان مساو لزمان عدم المقاومة .

ويلزم من ذلك الخلف ؛ لتساوى وجود المعاوقة وعدمها ، إلا أن تجعل حركة عديم المعاوقة لا فى زمان ، بل فى آن لا ينقسم ، وهو أيضاً محال ، لما مر .

فهذا تقرير مقاصدهم فى هذا الباب .

واعترض : على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ أبى البركات البغدادى وغيره ، بما ذكره الفاضل الشارح ، وهو أن الحركة بنفسها تستدعى زماناً ، وبسبب المعاوقة زماناً .

فتستجمعهما واحدة المعاوقة .

وتختص بأحدهما فاقدتها .

فإذن زمان نفس الحركة غير مختلف فى جميع الأحوال . إنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها . ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه . ولا يلزم على ذلك الخلف ، ولا المحالان المذكوران] .

وأقول : الحركة بنفسها لا يمكن أن تستدعى زماناً ، لأنها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء ، فى زمان ، كانت بحيث إذا فرض وقوع آخر فى نصف ذلك الزمان ، أو فى ضعفه ، كانت ــ لا محالة ــ أبطأ أو أسرع ، من المفروضة ، وكانت مع حد من السرعة والبطء ، فى حين فرضناها لا مع حد منهما . هذا خلف .

ولنرجع إلى المتن .

فالدعوى المذكورة فى الكتاب : أن الجسم الذى لا مبدأ ميل فيه بالطبع ، لا يمكن أن يتحرك بالقسر .

والبرهان : أنه إن أمكن ، فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذى هو المعاوق الداخلى ، مسافة ما ، فى زمان .

فيكون فى مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل

وليتحرك مثلا فى تلك المسافة جسم آخر ، فيه مبدأ ميل ومعاوقة ، فظاهر أنها يحركها فى زمان أطول .

وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة أقل ، على نسبة تقتضى أن يقطع فى ذلك الزمان ، عن ذلك المحرك ، مسافة أطول من المسافة الأولى ، على نسبة زمانى ذى الميل الأول ، وعديم الميل ؛ لأنه مع وحدة الزمان تكون نسبة المسافة القصيرة إلى الطويلة ، كنسبة الميل القوى إلى الضعيف ، فيكون فى مثل زمان عديم الميل ، يتحرك مثل مسافته ؛ لأنه مع وحدة المتحرك تكون نسبة الزمان إلى الزمان ، كنسبة المسافة إلى المسافة ، فيلزم الخلف .

وأما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد .

واعترض الفاضل الشارع : بعد ذلك بأن نسبة أثر المؤثر الضعيف إلى أثر القوى ، ربما لا تكون كنسبتهما .

قال : فإن قيل : قوى الجسم تنقسم بانقسامه .

قلنا : لعل القوة المؤثرة ، إنما تتحصل عند اجتماع الأجزاء ، ولا تتوزع عليها ، بل تنعدم عند التجزئة .

وأيضاً قال : فإن دل ذلك على احتياج الحركة القسرية إلى معاوق ؛ فقد دل أيضاً على احتياج الطبيعة إليه ، وأعاد ما ذكره بعينه .

ثم قال : ويلزم منه أن يكون فى الأجسام الطبيعية مبدآن لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر .

ثم قال : فإن قلتم : معاوقة القوام كافية هناك ، قلنا : فلتكن أيضاً كافية فى القسرية .

ثم قال : ويلزم من ذلك بعينه أن يكون فى الفلك أيضاً معاوق ؛ لأنه مستمر الوجود فى الجميع ، وألزم منه محالات .

والجواب :

عن الأول : أن من القوى الجسمانية ما يحل فى موادها ، وينقسم بانقسامها ، فيتساوى الجزء والكل فيها ، وهو كالصور والطبائع .

ومنها : ما يحل فى جملة منها ، ولا ينقسم بانقسام الجملة ، كالقوى الحيوانية ؛ فإن الجزء من الحيوان لا يكون حيواناً .

مسافته ، فتكون حركتا مقسورين ، ذى ممانع فيه ، وغير ذى ممانع فيه ، متساويتى الأحوال فى السرعة والبطء . وهو محال .

الفصل التاسع

تذكير

(١) يجب أن تتذكر هٰهنا أنه ليس زمان لا ينقسم ، حتى يجوز أن تقع فيه حركة ما لا ميل له ، ولا تكون له نسبة إلى زمان حركة ذى ميل .

وما نحن فيه من الصنف الأول .

والاعتراض بالممنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد ؛ لأنه بسبب مانع خارجى ، وقد اشترط فى الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية .

وعن الثانى :

أنا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية أيضاً إلى معاوق . ولم يلزم من الحجة المذكورة أن يكون المعاوق داخل الجسم البتة ، بل هو محال فى الطبيعة ، كما مر .

فهو هناك من خارجه ، فإذن معاوقة القوام كافية هناك .

وأما فى القسرية فلا ؛ لأن الحجة بعينها قائمة ، مع فرض التساوى فى القوام .

وأما الفلكيات فلايلزمها ذلك لما بينا من الفرق .

(١) لو كان زمان لا ينقسم ، لما كان له إلى الزمان المنقسم نسبة ، كما لا نسبة للنقطة إلى الخط ، وحينئذ إن كانت حركةُ عديمِ الميل واقعةً فيه ، وحركة ذى الميل فى الزمان المنقسم ، لما تمت هذه الحجة ، لأنها مبنية على التناسب .

الفصل العاشر

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إن الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع ، أو وضع ، ولا شكل ، من ذاته . بل يجوز أن يكون جسم من الأجسام ، اتفق له فى ابتداء حدوثه من محدثه ، واتفق له من أسباب خارجة . لا يتعرى من تعاورها إياه ،

(١) قد مر بيان أن الجسم يقتضى بالطبع موضعاً وشكلاً معيناً .

وهذا الوهم تشكيك فى ذلك .

وإنما أخره إلى هذا الموضع ؛ لأنه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل أراد أن يذكر الأمور الطبيعية معاً ، فذكر الميل بعقبه .

ثم لما فرغ من ذلك ، عاد إلى ذكر الأشكال على حكمه الأول .

وتقريره : بحسب ما فى الكتاب أن يقال : ليس يجب أن تكون ذات كل جسم هى المقتضية لأن يكون له موضع ، أو وضع ، وشكل .

والوضع : ههنا ليس بمعنى المقولة ، بل بالمعنى المذكور .

وإنما قال [موضع أو وضع] ليكون الحكم كلياً ، ولم يورد مع الشكل لفظة [أو] لأنه يعم الأجسام كلها .

قال : وذلك لأن من الجائز أن يخصص محدث الأجسام ، كل جسم فى ابتداء حدوثه ، بمكان أو وضع ، وشكل ، على سبيل الاتفاق ، أو لأجل أسباب خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها ، كإرادة المحدث ، أو مصلحة ذلك الجسم ، أو ترتيب ونظام للأجسام كلها .

ثم صار ذلك المكان أو الشكل ، بعد الحصول ، أولى بالجسم ، للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده ، كما مر فى المنطق .

وضعٌ أو شكل صار به أولى ، كما يعرض لكل مدرة أن يصير مكانها مختصًّا بطباعها دون مكان الأُخرى ، بسبب غير ذاتها ، وإن كان بمعونة من ذاتها ، ثم لا تنفك مع اختلاف أحوالها عن مكان طبيعى جزئى يختص بها ، لا استحقاقًا مطلقًا . فكذلك فيما نحن فيه ، المكان مطلقًا ، وكذلك الكلام فى الشكل .

ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها إلا بسبب ناقل عما كان عليه ، إلى موضع أو شكل خصصه الناقل به ، وذلك كما يعرض لكل مدرة من الأرض أن يصير مكانها الجزئى مختصًّا بطباعها ، دون مكان مدرة أخرى ، بسبب غير ذاتها ، وهو ما يوجب انفصاله عن الأرض ، وحصوله فى موضعه على ما هو عليه ، وإن كان ذلك بمعونة ذاتها ؛ لأنها لو لم تكن قابلة للفصل فى ذاتها ، لما أمكن لذلك السبب أن يفصلها من الأرض .

ثم إن تلك المدرة مع اختلاف أحوالها لا تنفك عن مكان طبيعى جزئى يختص بها ، لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها ، فلم لا يجوز أن يكون المكان فيما نحن فيه كذلك ؟ أى يكون المكان المطلق ، وإن لم يكن لكل جسم ، طبيعيًّا ، فهو غير منفك عنه ، لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقاً ، بل بسبب الأمور المذكورة ، وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم .

والتنبيه على الجواب : بأن كل شىء فقد يمكن فرضه منفرداً عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده ، فافرض كل جسم كذلك ، وانظر فيه تجده محتاجاً إلى وضع معين ، وشكل معين .

ويلزمك أن تحكم بأنه لذاته يقتضيهما .

وإنما قال : [كل جسم] .

ولم يقل : [الجسم مطلقاً] ليكون الحكم كليًّا مناقضاً للتشكك .

ولما قال [كل جسم] لم يذكر الموضع ، واقتصر على الوضع ؛ لأن الموضع يختلف باختلاف الأجسام ، وليس مما يلزمه بجسميته .

لكنك يجب أن تعلم أولًا أن كل شيء فقد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغريبة غير المقومة لماهيته أو وجوده.

فافرض كل جسم كذلك، وانظر هل يلزمه وضع وشكل؟

وأما المحدِثُ فإنه لن يخص ذات الجسم، عند الحدوث بمكان دون مكان، إلا لاستحقاق بوجه ما، من طبيعة، أو لداع مخصص، أو اتفاق.

فإن كان لاستحقاق، فذلك، ذلك.

وإن كان لداع غريب غير الاستحقاق، فهو أحد اللواحق غير المقومة، وقد نقضناها عن الجسم.

وإن كان اتفاقًا، فالاتفاق لاحق غريب. وستعلم أن الاتفاق يستند إلى أسباب غريبة *

ثم قال:

[وأما المحدث].

فقد خصه بالذكر، لإمكان أن يقع التشكيك به أكثر؛ فإنه لن يخص الجسم بمكان دون مكان، إلا لترجيح يرجع:

إما إلى الجسم: كاستحقاق بوجه ما لبعض الأمكنة والأشكال دون غيرها، من طبعه.

وإما إلى المحدث، كداع مخصص.

وإما إلى غيرهما، كاتفاق.

والأول: هو المطلوب.

والثانى والثالث: من اللواحق الغريبة التى اشترطنا قطع النظر عنها.

وأشار مع ذلك إلى أن الاتفاق ليس على ما يظن أنه لا يستند إلى سبب، بل هو الذى يستند إلى سند غريب يندر وجوده، ولا يتفطن له، فينسب إلى الاتفاق.

وستعلم أن كل ممكن، فله سبب.

الفصل الحادى عشر

إشارة

(١) الجسم إذا وجد على حال غير واجبة من طباعه ، فحصوله عليها من الأمور الإمكانية . ولعللٍ جاعلة ، ويقبل التبديل فيها من طباعه إلا لمانع .

وإذا كانت هذه الحال ، فى الموضع والوضع ، أمكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار الطبع . فكان فيه ميل ،

---

(١) أحوال الجسم لا تخلو :

إما أن تجب بحسب طبعه .

أو لا تجب ، بل تمكن .

والواجبة بحسب طبعه لا يمكن أن تتبدل وتزول .

وغير الواجبة إنما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها .

وتلك الأحوال قابلة للتبديل والزوال ، بالنظر إلى طباع الجسم ، وليست بقابلة لهما ، بالنظر إلى عللها ، ما دامت مانعة عن التبديل والزوال .

فإذا كانت الحال فى الموضع والوضع ، هذه ، أمكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه ، فأمكن أن يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع .

فكان فى ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع ، للحجة المذكورة .

واعلم أن حصول كليات الأجسام فى مواضعها الطبيعية ، واجبة ، لعلل تقتضيها الأصول ، فانتقالها عنها غير ممكن .

وأما جزئيات العناصر ، فحصولها فى أماكنها الجزئية غير واجب ، ولذلك كان انتقالها عنها ممكناً ، بل واقعاً .

والوضع بمعنى المقولة للفلك ، غير واجب ، فزواله عنه ممكن .

وهذا أصل مفيد فى نفسه ، ويبتنى عليه ما يتلوه .

الفصل الثانى عشر

إشارة

(١) الجسم المحدِّد للجهات ليس بعض أجزائه التى تفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض ، فلا

(١) يريد إثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد الجهات ، فقال :

[ليس بعض أجزائه التى تفرض] .

لأنه قد عرّض فيما مضى بما يدل على امتناع أن يكون لمحدد الجهات أجزاء بالفعل .

وقال : [أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة] .

ليعلم أن الوضع الذى هو ممكن له ، هو بالهيئة التى تعرض ، بحسب نسب أجزائه إلى ما هو داخل فيه ، وهو محاذاتها له .

والحجة أن هذا الوضع إنما يعرض من تأثير غريب ؛ فإذن ليس بواجب بحسب طباعه ، فهو لعلة ، لما مضى .

والنقلة عنها جائزة ، فالميل فى طباعها واجب ، وهو المستدير لا المستقيم .

واعلم أن وجود مبدأ ميل مستدير فى جرم بسيط ، يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه . ولا يمكن أن يعوق الحركة عن المستديرة من خارج ، إلا ذو ميل مستقيم ، أو مركب ، يمتنع وجوده عند المحدد.

ووجود مبدأ الميل ، وعدم العائق ، يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة ؛ إلا أن الشيخ لم يتعرض لذلك فى هذا الموضع ، وسيشير إليه فى موضع أليق به .

والفاضل الشارح : أورد ههنا حجة من نفسه ، وهى أن محدد الجهات بسيط ؛ لأن المركب يصح عليه الانحلال ، وتنعكس هذه القضية إلى قولنا : وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب . ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال .

ثم أضاف إلى هذه الصغرى قوله :

[وكل بسيط لا يصح عليه الحركة المستديرة ، لتشابه أجزائه فى الماهية] .

يكون شيء من ذلك واجباً لشيء منها ، فهى لعلة ، والنقلة عنها جائزة ؛ فالميل فى طباعها واجب ؛ وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع ، وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير *

ثم قال : وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ، ففيه ميل .

ثم اعترض : على ذلك بأن الإمكان :

إما أن يكون بحسب ذات الشيء فقط .

وإما أن يكون بحسب حصول الاستعداد التام .

والأول : لا يوجب وجود الميل المستدير ؛ لأن إمكان احتراق القطن لا يقتضى حصول سبب الاحتراق فيه .

والثانى : غير معلوم ؛ لأن العلم به يتوقف على العلم بأن فيه مبدأ ميل مستدير .

واعترض أيضاً : بأن العناصر بسيطة ؛ فإذن يجب أن تتحرك على الاستدارة .

واعترض أيضاً : بأن الأجزاء التى يدور الفلك عليها كسائر الأجزاء التى لا يدور عليها ، مما لا يتناهى .

فلو لزم من تشابه أجزائه صحة الحركة عليه ، لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية ، وأن تكون لها ميول لا تتناهى بحسبها .

وأورد اعتراضات أخر : بعضها فى حكم المكرر ، وبعضها ينحل بما يتحقق من الأصول المذكورة .

وأقول فى الجواب :

عن الأول : إن الإمكان بحسب ذات الشيء يكفى فى هذا المطلوب ؛ لأنه مع ذلك الإمكان ، وقطع النظر عن الموانع الغريبة ، يمكن فرض التحريك القسرى المقتضى لوجود الميل بالطبع .

وعن الثانى : إن العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتى غير غريب ، وهو وجود الميل المستقيم فيها .

الفصل الثالث عشر

تنبيه

(١) وأنت تعلم أن هذا التبدل الممكن ليس يجب أن يكون بحسب تبدل حال الأجزاء بعضها عن بعض ، بل بحسب نسبته : إما إلى شيء من خارج ، وإما إلى شيء من داخل .

ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة ، لم يكن هناك مانع ذاتى من الحركة المستديرة .

وإنما انحصرت الموانع فى هذين ؛ لأن الحركات البسيطة منحصرة فى ثلاثة :

حركة المركز .

وحركة إليه .

وحركة عليه .

فالميول البسيطة ثلاثة :

اثنان مستقيمان .

وواحد مستدير .

وعن الثالث : أن اختصاص أحد الأوضاع الفلكية بأن يستدير عليه الفلك ، من سائرها ، يجب أن يكون بحسب مخصص عائد إلى محركه ؛ إذ المتحرك بسيط . فهذا حكم يوجبه العقل ، وإن لم يعرف وجه التخصص بالتفصيل .

ولما وجده متحركاً على وضع ما ، حكم بوجود ذلك المخصص بالإجمال ، وحكم بأن ذلك المخصص بعينه يجب أن يكون مانعاً عن الاستدارة على سائر الأوضاع ؛ لامتناع وجود حركتين مختلفتين فى جسم واحد .

(١) معناه ما ذكرناه مراراً ، وهو أن الوضع المتبدل بأى معنى هو .

وإذا كان ذلك الجسم أولا ، ليس مما تتحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط ، بقى أن يكون بحسب جسم من داخل .

الفصل الرابع عشر

تنبيه

(١) وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك ، قد يكون للساكن وللمتحرك ، فيجب أن يكون عند ساكن .

الفصل الخامس عشر

إشارة

[١] الجسم القابل للكون والفساد ، يكون له قبل أن

---

(١) تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك ، كفلك من الأفلاك المتحركة تحته ، على تقدير كون محدد الجهات ساكناً على الإطلاق ؛ وكذلك على تقدير كونه متحركاً ، ولكن لا على الإطلاق ، بل بشرط أن يتخالفا فى شىء من الحركة ، أو القطبين ، أو المركز . وأما إذا توافقا فى الجميع ، فلا.

ويكون عند الساكن ، كالأرض ، على تقدير كون محدد الجهات متحركاً على الإطلاق ، ولا يكون على تقدير كونه ساكناً البتة .

ولما ثبت إمكان تحرك محدد الجهات ؛ فإذن تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الإطلاق ، بل بحسب شرط ما . ويجب عند ساكن على الإطلاق .

[١] أقول : يريد بيان أن كل ما يجوز عليه الكون والفساد ، ففيه مبدأ ميل مستقيم .

يفسد إلى جسم آخر يتكون عنده ، مكانٌ ، وبعده مكانٌ ؛ لاستحقاق كل جسم مكانًا بحسبه . ويكون أحد المكانين خارجًا عن الآخر .

فإن كان حصول الصورة الثانية له فى مكان غريب له بحسبها ، اقتضى ميلا مستقيمًا ، إلى المكان الذى له بحسبها .

والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال أخرى ، عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة . وسيجىء بيان إثباتهما فى جزئيات العناصر .

وتقرير المطلوب : أن الجسم القابل للكون والفساد . يكون قبل الفساد نوعاً ، وبعد الكون ، نوعاً آخر .

وكل نوع بسيط يقتضى مكاناً خاصًّا بحسب طبيعته النوعية ، على ما مر . ويستحيل أن يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكاناً واحداً .

وعلى هذه المسألة بناء هذا المطلوب . وهى فى الأجسام المقتضية للميول المختلفة ، ظاهرة ؛ فإن الميل البسيط يكون إما نحو المكان الطبيعى ، أو نحو الوضع المطلوب ، مع ملازمة المكان الطبيعى .

وأما على الوجه الكلى ، فبيان هذه المسألة بأن يقال : الطبائع المتخالفة لاتقتضى ، من حيث هى متخالفة ، شيئاً واحداً . والشيخ عرّض بذلك فى قوله :

[لاستحقاق كل جسم مكاناً خاصًّا بحسبه ، ويكون أحد المكانين خارجًا عن الآخر] .

ونعود إلى تقرير المطلوب فنقول : ثم حال هذا الكائن لا يخلو :

إما أن يكون بحسب الصورة الثانية ، التى هى الكائنة فى مكان غريب .

أو لا يكون ، بل يكون فى مكانها الطبيعى .

وعلى التقدير الأول : يلزم أن تقتضى طبيعة الكائن ميلا مستقيما إلى مكانه الطبيعى .

وعلى التقدير الثانى : يلزم أنه قد كان فى هذا المكان قبل لبس هذه الصورة ، بحسب

وإن كان فى المكان الذى له بحسبها ، فقد كان زاحم قبلَ لَبْسِ هذه الصورة ، ما هذا المكان مكانه ، فزحمه . فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع ، قابل للنقل عن مكانه . فهو مما فيه ميل مستقيم؛ فكل كائن وفاسد ، ففيه ميل مستقيم .

الفصل السادس عشر

وهم وتنبيه

(١) فإن تشككت وقلت : يكون ذلك المتكون لصق الجسم الذى انتقل إلى صورته بالكون ، فقد أوجبت لنوعيته

صورته الأولى الفاسدة ، غريباً مزاحماً للجسم الذى مكانه هذا المكان ، وأنه قد زحمه وغلبه ، وأخرجه من مكانه بالقسر حينئذ ، حتى حصل هو فى مكانه هذا .

فإذن الجسم المتمكن فى هذا المكان بالطبع ، قابل بجوهره للنقل من مكانه ، ويلزم من ذلك أن يكون فيه ميل مستقيم ، وإلا فكيف يخرجه عنه ؟

وإنما قال : [فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل]

ولم يقل : [فهذا المتمكن] .

لأن هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل ، بل انتقل قبل تكوُّنه ما هو من جوهره ونوعه .

فقد بان أن كل كائن وفاسد ، ففيه مبدأ ميل مستقيم .

(١) الوهم هو أن يقال : أنتم أوجبتم الانتقال على كل كائن وفاسد ، وذلك ليس بواجب ؛ لأن الكون يمكن أن يقع على وجه لايحتاج فيه إلى الانتقال ، وهو أن يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاحقاً للنوع الذى صار منه بعد تكونه ، كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء ، فإنه إذا صار هواء ، صار متصلا للهواء ، فلا يحتاج إلى أن ينتقل .

أن يقع خارج مكانه ، فإن اللصيق ليس هو المكان بل الجار .

الفصل السابع عشر

إشارة

(١) الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير ، يستحيل أن يكون فى طباعه ميل مستقيم ؛ لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجهًا إلى شىء ، وصرفًا عنه .

والتنبيه على الحق : بأن يقال : اللاحق هو الذى يكون فى مكان يجاور مكان الملصوق ، ومجاور الشىء غيره ، فهو لم يكن حينئذ فى ذلك المكان ، فإذن انتقاله إليه واجب .

ويتحقق ذلك بأن يقال : مكان اللاحق مكان : إما طبيعى للكائن ، أو غير طبيعى للكائن . والقسمة مترددة . والبيان المذكور بعينه ، عليهما عائد .

(١) أقول : هذه الإشارة مشتملة على مسألتين :

إحداهما : كلية .

والثانية : جزئية .

فالأولى : أن الجسم البسيط يمتنع أن يجتمع فى طباعه ميلان : مستدير ومستقيم .

وبرهانه ما مضى : وهو أن الطبيعة الواحدة لا تقتضى أمرين مختلفين ، وعبر عنه بعبارة أخص بهذا الموضع هى قوله :

[لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجهاً إلى شىء] .

أى بالحركة المستقيمة .

[وصرفا عنه] .

أى بالمستديرة .

وعليه سؤال مشهور وهو : أن الجسم الذى فى طباعه ميل مستقيم قد يقتضى الحركة

وقد بان أيضًا أن المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ، فلا ميل مستقيم فيه ، فهو مما وجوده عن

عند حصوله فى مكانه ، وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه ، فلم لا يجوز أن يقتضى جسم ميلا مستقيا ، عند إحدى حالتيه ، وميلا مستديراً عند الحالة الأخرى ؟ وذلك لأن الطبيعة الواحدة إنما لا تقتضى أمرين بانفرادها ، أما بحسب اعتبارين ، فقد تقتضى .

والجواب عنه : أن اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة ، شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة ، وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط .

فإن كان غير حاصل ؛ فذلك الاستدعاء يستلزم حركةً تُحصله .

وإن كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكوناً . ومعناه أنه لا يستلزم حركة ؛ فهو إذن ليس بشيء آخر غير ما اقتضته أولا .

وأما اقتضاء الحركة المستديرة ، فهو أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي ، إذ قد يوجد أحدهما منفكًّا عن صاحبه ، وقد يوجد معه .

وأيضاً فى الأمكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة . وليس فى الأوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ؛ ولذلك أسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة ، بخلاف الأخرى . فإذن ليس مبدؤهما شيئاً واحداً .

وأما المسألة الجزئية : فهى أن محدد الجهات لاميل مستقيم فيه ، وذلك لوجهين :

أحدهما : أن فيه ميلا مستديراً ، فيمتنع أن يكون فيه معه ميل مستقيم .

والثانى : أنه لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي .

ولفظة : [أيضاً] :

فى قوله : [وقد بان أيضاً] .

تدل على أن الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان .

وقد تفرع على هذه المسألة عدة مسائل :

الأولى : أن إيجاد محدد الجهات من موجده ، إنما يكون على سبيل الإبداع ، أى لا عن شيء ، لا على سبيل التكوين عن شيء .

والثانية : أنه لا يفسد إلى شيء آخر يتكون عنه ، وذلك لامتناع الكون والفساد عليه .

ثم قال : [بل إن كان له كون وفساد ، فعن عدم وإليه] .

صانعه بالإبداع ، ليس مما يتكون عن جسم يفسد إليه ، أ ويفسد إلى جسم يتكون عنه . بل إن كان له كون وفساد ، فعن عدم وإليه .

والفائدة فيه : أن الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء أيضاً ، أى على الوجود بعد العدم ، والعدم بعد الوجود ، من غير أن يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده . فبين الشيخ أنه لا يمنع فى هذا الموضع إطلاق الكون والفساد بهذا المعنى ، على محدد الجهات ، بل يمنع إطلاقهما بالمعنى الأول .

الثالثة : أنه لا يجوز الخرق والالتئام عليه ، وذلك لأنهما يستدعيان حركة الأجزاء على الاستقامة . وأشار إلى ذلك بقوله : [ولهذا لا ينخرق] .

وأشار بلفظة : [هذا] .

إلى قوله : [لا ميل مستقيم فيه] .

لا إلى قوله : [لا يتكون ولا يفسد] .

فإن امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح .

الرابعة : أنه لا تجوز عليه الحركة الكمية ، لأنها لا توجد إلا بعد حركة الأجزاء على الاستقامة . وأشار إلى ذلك بقوله : [ولا ينمى] .

فإن النماء : هو الازدياد الطبيعى للجسم بسبب دخول أجزاء شبيهة به ، بالقوة فيه ، والذبول : ضده .

وكذلك التخلخل والتكاثف فإنهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه ، أو تخليته عن بعضه .

الخامسة : أنه لا يجوز عليه الحركة الكيفية . وأشار إليه بقوله : [ولا يستحيل] .

ثم قيده بقوله : [استحالة تؤثر فى الجوهر ، كتسخن الماء المؤدى إلى فساده وكون الهواء منه] .

لا لأن سائر الاستحالات جائزة عليه ، بل لأن امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة فى ظاهر النظر ، فاقتصر على ذلك ، وأعرض عما يحتاج فيه إلى بيان بسط ، لأنه داخل فى كلامه بالعرض .

ولهذا فإنه لا ينخرق ، ولا ينمى ، ولا يستحيل استحالة تؤثر فى الجوهر ، كتسخن الماء المؤدى إلى فساده *

الفصل الثامن عشر

تنبيه

(١) الأجسام التى قِبَلَنا نجد فيها قوى مهيَّأةً نحو

والغرض من إيراد هذه المسائل ، التنبيه على أن محدد الجهات لا يجوز عليه من أصناف الحركات إلا الحركة الوضعية .

ويتبين من ذلك أيضاً أن الحركة الأينية المستقيمة أقدم من الحركة فى الجوهر الذى هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية ، والخرق والالتئام بحسب الصورة الجسمية ، عند القائلين بها ، وأقدم من الحركة فى الكم والحركة فى الكيف ، لأن امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك .

وقد تبين من قبل أن الوضعية المستديرة أقدم من المستقيمة .

فإذن صح أن أقدم الحركات كلها هى الوضعية المستديرة .

واعلم أن جميع الأحكام المذكورة، ثابتة لما توجدفيه الحركة المستديرة من السماويات، وإن لم يتعرض الشيخ لذلك .

(١) لما تكلم عن الأجسام المطلقة والأجرام الفلكية ، أراد أن يتكلم أيضاً على العنصرية ، فبدأ بإيضاح أحوال الكيفيات الأربع التى تفعل وتنفعل هذه الأجسام بها ، ولا توجد خالية عن أجناسها . وهى أوائل الملموسات .

ووسم الفصل بالتنبيه ، لأنه أحال بيان ذلك على الاستقراء ، واعتبار أحوالها المدركة بالحس والتجربة .

فقوله : [الأجسام التى قبلنا] .

أى العنصريات .

وقوله : [نجد فيها] .

الفعل ، مثل الحرارة والبرودة ، واللدغ ، والتخدير . ومثل طعوم ، أو روائح كثيرة .

أى ندرك بالاعتبار والاستقراء .

وقوله : [قوى مهيأة نحو الفعل] .

فالقوى قد مر أنها مبادئ التغيرات ، وهى بحسب ماهياتها قد تكون صوراً ، وقد تكون كيفيات .

والمراد ههنا الكيفيات .

وتهيؤها نحو الفعل هو أن تجعل موضوعاتها معدة للفعل ، فإن الفاعل بها هو موضوعاتها .

فالقوة المهيأة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معداً للتأثير فى شىء آخر ، فهى مبدأ للتغيير .

والقوة المهيأة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثر عن شىء آخر ، فهى مبدأ للتغير .

والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان . وقال القدماء فى تعريفهما :

إن الحرارة : كيفية من شأنها إحداث الخفة والتخلخل ، وجمع المتجانسات ، وتفريق المختلفات ، أى من المركبات دون البسائط .

والبرودة : كيفية من شأنها أن تفعل مقابلات هذه الأفعال .

وذهب الشيخ فى « الشفاء وغيره من الكتب » إلى أن المحسوسات لا يجوز أن تعرّف بالأقوال الشارحة ؛ لأن تعريفاتها لا يمكن أن تشتمل إلا على إضافات واعتبارات لازمة لها ، لا يدل شىء منها على ماهياتها بالحقيقة ، وهى لا تفيد فى تعريفها ما يفيد الإحساس بها . وذلك هو الحق .

وأما اللدغ : فقد عرفه الشيخ فى « القانون » بأنه كيفية نفاذة جداً ، لطيفة ، تحدث فى الاتصال تفرقاً كثير العدد ، متقارب الوضع ، صغير المقدار ، فلا يُحَس كل واحد بانفراده ، ويُحَس بالجملة ، كالوجع الواحد .

وأما التخدير : فقال : هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة إليه ، بارداً فى مزاجه ، غليظاً فى جوهره ، فلا تستعملها القوى النفسانية ، ويجعل

(٢) وقُوًى مهيأة نحو الانفعال السريع أو البطىء ، مثل

مزاج العضو كذلك ، فلا يقبل تأثير القوى النفسانية .

وظاهر أن هذه الكيفيات فعلية :

وأن اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف .

وأن التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح .

وهما تابعان للحرارة والبرودة . وإنما خصهما بالذكر لأنهما أبلغ الكيفيات المنتمية إلى الحرارة والبرودة فى بابهما ؛ لقياس سائر ما يشبههما عليهما .

وأما الطعوم فقد قيل : إنها تسعة هى :

الحلاوة ، والدسومة ، والحموضة ، والملوحة ، والحرافة ، والمرارة ، والعفوصة ، والقبض ، والتفاهة .

وإنها تحدث من تأثير الحار والبارد ، والمتوسط بينهما ، فى الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما ، بحسب الازدواجات الممكنة بينها ، على ما هو المشهور فى كتب الطب .

وأما الروائح فكثيرة ، بحيث لا يرجى حصرها ، ولذلك لم يتعرض لها ، لكنهما جميعاً فعليتان لانفعال مَشعرى الذوق والشم عنهما .

والمتأمل فى طبائع الممتزجات يحقق استناد الجميع إلى الكيفيات الأول .

وإنما قال الشيخ : [ومثل طعوم وروائح كثيرة] .

ولم يقل : [ومثل الطعوم والروائح] .

لأن « التفاهة » من الطعوم ، لا يحس بتأثيرها فى الذوق .

وقيد [الروائح]

بالكثير لأنها غير منحصرة .

(٢) قسم الانفعال إلى السريع والبطىء ؛ لئلا تتشكك فى الصلابة وأمثالها ،[فى إسنادها إلى الانفعال ؛ لأنها ليست مما لا ينفعل موضوعه ، بل هى مما ينفعل بطيئاً .

والرطوبة : قد فسرها الشيخ بأنها كيفية تقتضى سهولة التفرق ، والاتصال ، والتشكل .

واليبوسة : بما يقابلها .

وليس ذلك تعريفاً لهما ، لأنه لو أراد التعريف ، لذكر أولا تعريف الحرارة والبرودة .

الرطوبة واليبوسة ، واللين والصلابة ، واللزوجة ، والهشاشة ، والسلاسة .

بل السبب فيه أن الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلّة ، ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ، ويطلقونه على الماء . وتكون اليبوسة ، بحسب ذلك ، هى الجفاف .

وقد طال البحث بين أهل العلم فيه .

وذكر الشيخ فى « الشفاء » [أن البلة : هى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم . كما أن الانتقاع : هى الغريبة النافذة إلى باطنه .

والجفاف : عدم البلة فيما من شأنه أن يبتل] .

ولم يذكر البلة والجفاف فى هذا الموضع ، لأنه لا يريد ههنا أن يتعرض للبحث ؛ ولذلك يأمر بالتأمل ، ولا يشتغل بإيراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية .

وأما اللين : فقال : إنه كيفية تقتضى قبول الغمز إلى الباطن ، ويكون للشىء بها قوام غير سيال ، فينتقل عن وضعه ، ولا يمتد كثيراً ، ولا يتفرق بسهولة ، وإنما يكون قبول الغمز من الرطوبة ، وتماسكه من اليبوسة .

والصلابة : ما يقابلها .

وقال الفاضل الشارح : [قيل اللين ما ينغمز تحت الأصبع مثلا ، فهناك أمور ثلاثة :

أحدها : الحركة .

والثانى : التشكل .

والثالث : استعداد قبول الانغماز .

وليس اللين إلا الأخير .

وكذلك قيل : الصلب هو الذى لا ينغمز ، وهناك أيضاً أمور ثلاثة :

الأول : عدم الانغماز .

والثانى : بقاء الشكل .

والثالث : المقاومة .

وليست الصلابة هى المقاومة ، لأن الهواء المنفوخ فى الزق يقاوم ، وليس بصلب .

فإذن الصلابة هى الاستعداد الشديد نحو الانفعال ؛

(٣) ثم إذا فتشت وأَجَدْت التأمل ، وجدتها قد تُعرى عن جميع القوى الفعالة ، إلا الحرارة والبرودة والمتوسط. الذى

فرجع حاصل البحث إلى أن اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعداً للانفعال وعدمه ، عن المشكل الحاضر .

وهذا هو الذى ذكره الشيخ فى تفسير الرطوبة واليبوسة ؛ فإذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره] .

وأقول : الرطوبة واليبوسة تنتسبان — من حيث الماهية — إلى الكيفيات الملموسة .

والصلابة واللين : لا ينتسبان إلى المحسوسات ، بل إلى الكيفيات الاستعدادية .

والاستعدادات لا تكون محسوسة ، من حيث هى استعدادات .

والشيخ إنما ذكر آثارهما فى تفسيرهما ، لتعقل ماهيتهما عند تصور جميعها .

وأما الرطوبة واليبوسة ، فما عرفهما لكونهما محسوسين ، بل ذكر معنى ألفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما ، وبين ما يجرى مجراهما .

وقد صرح فى الشفاء بأن : [الرطوبة ليست هى سهولة التشكل ؛ لأنها غير إضافية . وسهولة التشكل إضافية ، وأنها إنما تفسر بها على ضرب من التجوز] .

وأيضاً اسم الشىء الذى يتركب مفهومه لا يطلق على بعض أجزاء مفهومه ، إطلاقَ الاسم على المسمى .

واستعداد الانغماز مع وجود القوام غير السيال ، وعدم التفرق بسهولة ، غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة .

فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة ، على ما ذكره هذا الفاضل .

وأما اللزوجة — على ما ذكره الشيخ — فكيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفريق . والشىء بها يمتد متصلا ، وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل .

والسلاسة والهشاشة : اسمان لما يقابلهما .

وظاهر أن هذه الأربعة تنتمى إلى الرطوبة واليبوسة ، وهما يقتضيان كون الشىء معداً نحو انفعال ما .

(٣) الأجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصَرة ، والمسموعة ، والمشمومة ، والمذوقة .

يُستبرد بالقياس إلى الحار ، ويُستسخن بالقياس إلى البارد .

وأعنى بهذا أنك تجد فى كل باب منها - إذا اعتبرته - أن جسمًا يوجد عديمًا لجنسه . مثلا يكون ولا لون فيه ، ولا رائحة ، ولا طعم . أو وجدته منتميًا إلى الحرارة والبرودة ، مثل اللذع والتخدير .

وكذلك الحال فى الهيأة المعَدة للانفعال فإن التفتيش يُلزم أجسام العالم التى تلينا ، رطوبةً أو يبوسةً ؛ لأنها إما أن يسهل تفرقها واتصالها . وتشكلها وتركها للشكل من غير ممانعة ، فتكون رطبة ؛ أو يصعب ، فتكون يابسة .

وأما التى لا يمكن فيها ذلك أصلا ، فكغيرها من الأجسام .

والسبب فى ذلك أن إحساس الحواس الأربعة بهذه المحسوسات ، إنما يكون بتوسط جسم ما ، كالهواء والماء . ولا يمكن أن يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره . فإذن كل واحدة من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذى يتوسط لها ، بل تجده خالياً عما تدركه هى .

وتلك الأجسام لا تخلو عن الملموسة ؛ لأنها لا تحتاج إلى متوسط .

وأيضاً قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ، ولا يخلو عن اللمس ، فلذلك سميت الملموسات بأوائل المحسوسات .

ثم التأمل والاستقراء يقتضيان أنها لا تخلو عن جنسين من الملموسات :

أحدهما : جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما ، وهو الفعلى .

والثانى : جنس الرطوبة واليبوسة ، وما يتوسطهما ، وهو الانفعالى .

والباقية : إما أن تخلو هذه الأجسام عنها .

وإما أن تنتمى عند الاعتبار إلى هذين الجنسين ، فلذلك سميت هذه الكيفيات أوائل

وأما سائر ما يشبه ذلك ، فقد يعرى عنه جسم ، أو ينتمى إلى هاتين انتماء اللين والصلابة ، واللزوجة والهشاشة ، وغير ذلك .

الفصل التاسع عشر

تنبيه

(١) فالجسم البالغ فى الحرارة بطبعه هو النار . والبالغ فى البرودة بطبعه ، هو الماء ، والبالغ فى الميعان ، هو الهواء .

المحسوسات ، وهى التى بها تتفاعل الأجسام العنصرية ، وينفعل بعضها عن بعض ، فتتولد منها المركبات .

وألفاظ الكتاب ظاهرة .

والمراد من قوله : [أما التى لا يمكن فيها ذلك] .

هو الفلكيات .

(١) أراد أن يشير إلى أن العناصر أربعة ، ويُعيِّنها .

ولما كان لها — بعد كونها أجساماً طبيعية — اعتبارات :

منها : أنها استقصات المركبات .

ومنها : أنها أركان يتحصل بنضدها عالم الكون والفساد .

وبالاعتبار الأول : يُبحث عن أحوالها بحسب ما يجرى بينها من الفعل والانفعال . اللذين هما سبب التركيب ، ويستدل بذلك على عدتها .

وبالاعتبار الثانى : يبحث عن أحوالها بحسب أمكنتها المترتبة ، وما يجرى مجراها . ويستدل بذلك عليها أيضاً .

وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الأول ، وقد حاذى فى ذلك كلام الشيخ الفاضل أبى نصر الفارابى ، فإنه قال فى مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة :

[والجسم الشديد الحرارة بطبعه ، هو النار . والشديد البرودة بطبعه ، هو الماء . والجارى ، هو الهواء . والشديد الانعقاد ، هو الأرض] .

والبالغ فى الجمود ، هو الأرض .

فنقول فى تقريره: قد ظهر مما مر أن كل واحد من هذه الأجسام لا يخلو عن كيفيتين:

إحداهما : فعلية.

والأخرى : انفعالية .

وبيان الحصر – بانتساب الكيفيات الأربع إليها، بحسب الازدواجات الممكنة – مشهور . لكن لما كان إثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الأجسام صعباً ، كالحرارة للهواء، واليبوسة للنار ، على ما صرح به الشيخ فى الشفاء، وكان المؤثر عنده فى هذا الموضع بناءَ الكلام على المشاهدة والأحكام التى لا تتوقف على التعمق فى البحث، اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات .

وإذا كان وجود الفعليتين فى الجسمين اللذين هما أشد تعادياً من الجميع ، أعنى النار والماء ، أظهر ، والانفعاليتين فى الباقيتين أظهر ، ميز بينها بإسناد كل واحدة من هذه ، إليها .

وبدأ بالنار ، فنبه بقوله : [البالغ فى الحرارة] .

على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف ، لا صورة تقوم بجوهرها الذى لا يختلف .

وأشار بقوله : [بطبعه] .

إلى مصدر تلك الحرارة ، أعنى الصورة النوعية .

وأورد القضية فى صيغة تدل على مساواة طرفيها ، ليعلم أن هذا القول مميز للنار عما سواها ، ومعرف لماهيتها .

وكذلك فى الثلاثة الأخرى .

وإنما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود ، لوقوع التنازع فى مفهوم الأوليين ، دون الأخريين ، مع أن المراد عنده واحد .

قال الفاضل الشارح : [وإنما قال : « بطبعه » .

فى النار والماء ، لا فى الهواء والأرض ؛ لأن من الناس من ذهب إلى أن صورة النار والماء ، هى الحرارة والبرودة ، ولم يذهب ذاهب إلى أن صورة الهواء والأرض ، هى الرطوبة واليبوسة .

(٢) والهواءُ بالقياس إلى الماء حار لطيف . يتشبه به الماءُ إذا سخن ولطف .

فأزال ذلك الاشتباه به ولم يحتج إليه ههنا .]

قال : [وانما اختار هذا الترتيب ؛ لأنه أراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين . وتقديمُ الأشرف من كل جنس ، على الأخس ، أولى] .

قال : [وهذه الأحكام ليست مما لا اختلاف فيه ، فإن بعض المتقدمين ذهبوا إلى أن النار البسيطة فى حيزها لا تكون فى غاية الحرارة .

ورد عليهم الشيخ بأن وجود القوة المسخنة ، والمادة القابلة لها ، وعدم الموانع ، حاصلة له ثمت .

فالسخونة الشديدة موجودة .

وأما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير ، منهم الشيخ أبو البركات — من المتأخرين — إلى أن الأرض أبرد من الماء ؛ لأنها أكثف ، وإن كان الإحساس ببرودة الماء — لفرط وصوله إلى المسام ، والتصاقه بالأعضاء — أشد . كما أن النار أسخن من النحاس المذاب ، مع أن الإحساس به أشد .

وأما الميعان فإن كان هو البِلّة ، فالمائع هو الماء لا غير ، وإن كان هو سهولة التشكل ، فالمائع هو الثلاثة غير الأرض ، والنار أولى به من الكل ؛ لأن الأسخن ألطف وأرق قواماً .

وليس سهولة التشكل ، إلا لرقة القوام واللطافة] .

وأقول : إن الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر — كما مر — ولا شك أن أحر الأجرام فى النظر الأول هو النار . وأبردها هو الماء ، وأشدها ميعاناً هو الهواء . ولم ينازعه فى ذلك من نازعه ، إلا لقياس أو استدلال . وذلك باب آخر أعرض عنه ههنا ، وأطنب القول فيه فى « الشفاء » .

(٢) لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة ، وتعيينها ، أراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية أيضاً ، وهى ثلاثة :

حرارة الهواء .

(٣) والأرض إذا خليت وطباعها ، ولم تسخن بعلة ، بردت .

(٤) وإذا خمدت النار وفارقتها سخونتها ، تكوّن منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق .

وبرودة الأرض .

ويبوسة النار .

وأما رطوبة الماء فظاهرة كبرودته .

وراعى الترتيب المذكور ، فابتدأ ، لذلك ، بحرارة الهواء .

وإنما قال : [والهواء بالقياس إلى الماء حار] .

ولم يقل : [إنه حار مطلقاً] .

لأنه ، بالقياس إلى النار ، ليس بحار ، إذ كان البالغ فى الحرارة، هو النار. ولم يمكن أن يقول : [بالقياس إلى الأرض] .

لأنه لم يبين بعدُ كيفيتها الفعلية .

واستدل على حرارة الهواء بأن الماء يتشبه به ، إذا سخن ولطف ، أى تخلخل .

وتشبهه به ، تبخره وتصاعده فى حيزه ، لا تكوّنه هواء ؛ لأن ذلك لا يكون تشبهاً .

والبخار هو أجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء .

ووجه الاستدلال : أن الحرارة تقتضى الخفة واللطافة، والبرودة تقتضى الثقل والكثافة بالتجربة، فما هو أسخن فهو أخف وألطف. وما هو أبرد فهو أثقل وأكثف .

ولو لم يكن الهواء أسخن من الماء، لم يكن أخف وألطف منه ، لكنه أخف وألطف ، فهو أسخن .

(٣) أقول : وهذا استدلال على برودة الأرض ، وهو ظاهر. والعلة المسخنة هى أشعة العلويات ، ثم المسخناتُ السفلية ؛ كالرياح الحارة وغيرها .

(٤) أقول : يريد إثبات يبوسة النار . واستدل عليها بالصاعقة ؛ فإنها — على ما قال ههنا — تتولد من أجسام نارية فارقتها السخونة، وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها ، متكاثفة .

(٥) فهذه الأربعة مختلفة الصور ، ولذلك لا تستقر النار حيث يستقر الهواء؛ ولا الماء حيث يستقر الهواء ، ولا

وفيه نظر ؛ لأنه أيضاً قد قال فى بعض أقواله : [إنها تتولد من الأبخرة والأدخنة الأرضية المتصعدة من الأرض المحتبسة فى السحاب] .

والدخان هو المتحلل اليابس من الأرض — كما أن البخار هو المتحلل الرطب — وهو أجزاء أرضية صغار ، اكتسبت حرارة فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواء .

وهذا أظهر قولية فى الصاعقة .

وأيده الفاضل الشارح : بأن الصواعق — على ما حكى الشيخ — تشبه الحديد تارة ، والنحاس تارة ، والحجر تارة .

فلو كانت مادتها النار ، لما اختلفت هذا الاختلاف ، بل كانت مادتها الأدخنة والأبخرة الشبيهة بمواد هذه الأجسام فى معادنها .

(٥) أقول : لما بين كيفيات هذه الأجسام ، أنتج منها تباين صورها ؛ فإن البسيط لا يصدر عنه إلا شيء واحد ، واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها .

ثم أرشد إلى تأكيدها بحجة أخرى ، فأسند اقتضاءها للأمكنة المتخالفة — على ما يشاهد — إلى اختلاف الصور . وهو لمية هذا الاختلاف فى نفس الأمر .

لكن لما كان اختلاف الأمكنة واضحاً ، واختلاف الصور غير واضح ،كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحاً .

وإنما أثبت اقتضاءها للأمكنة المتخالفة ، باختلاف ميولها الطبيعية ؛ لأن الاستدلال به ، على ما مر ، أوضح الاستدلالات على اختلاف الأمكنة .

والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة . لكن الشيخ اقتصر منها على ثلاثة هى :

صعود النار من حيز الهواء .

ونزول الماء منه .

وصعود الهواء من حيز الماء .

وبقى : هبوط الأرض من حيز الماء .

وصعود الماء من حيز الأرض .

الهواءُ حيث يستقر الماء .

(٦) وذلك فى الأطراف أظهر .

الفصل العشرون

تنبيه

(١) من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء لضغط. ثقل الماء إياه ، مجتمعًا تحته ، مُقِلًّا له ، لا بطبعه ، كذَّبه أن

وهما أيضاً ظاهران .

وهبوط الهواء من حيز النار .

وهو خفى .

(٦) أقول : الميل الطبيعى يزداد بازدياد الجسم إلى مكانه الطبيعى قرباً ؛ وذلك لأن المعارق — مع ذلك — ينتقص حجماً ، فينتقص معاوقة ؛ فلذلك يكون طلب الأمكنة الطبيعية ، والهرب عن الغريبة ، فى الأطراف ، أظهر .

(١) أقول : لما كانت الحجة الأخيرة فى الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال — باختلاف الأمكنة — على تباين الصور ، مبنيةً على اختلاف الميول الطبيعية . وذلك لم يتبين إلاّ فى جزئيات العناصر ، دون كلياتها ؛ وكان من المحتمل أن يقال : جزئيات العناصر لا تميل إلى أمكنة الكليات بالطبع ، بل بالقسر : إما بجذبٍ مما يتحرك إليها ، أو بدفعٍ مما يتحرك منها ؛ كان من الواجب إبطال هذا الاحتمال .

والذى يبطله أن الحركة الطبيعية للجسم الكبير ، تكون أسرع منها للصغير . والقسريةُ بخلافها ؛ وذلك لأن الأكبر طبعاً ، فهو أشد ميلاً ، وأقل مطاوعة للقاسر .

والوجود يشهد : بأن الكبير من أجزاء العناصر ، يتحرك إلى أمكنتها أسرع ، فهى إذن إنما تتحرك بالطبع ، لا بالقسر .

والشيخ خص بيانه بأن الطافى من العناصر ، ليس طفوه لضغط ما تحته إياه . مجتمعاً

الأكبر يكون أقوى حركة ، وأسرع طفوًا ؛ والقسرى يكون بالضد من هذا .

وكذلك الحال فى الحركات الأُخر •

الفصل الحادى والعشرون

تنبيه

(١) قد يبرد الإناء بالجمْد ، فيركبه ندى من الهواء ، كلما التقطته مُدٌّ إلى أى حد شئت ، ولا يكون ليس إلا فى

تحته ، مقلاً إياه ؛ لأن قوماً ذهبوا إلى أن العناصر كلها طالبة لمركز العالم ، لكن الأثقل يسبق الأخف ، فيضغطه ويدفعه إلى فوق ، ولذلك يطفو الأخف فوقه .

واحتجاجه عليهم يتضمن إبطال جميع الاحتمالات المذكورة .

ولما كان بيانه خاصًّا بالهواء والماء ، أشار إلى الباقية بقوله : [وكذلك فى الحركات الأخرى] .

(١) أقول : يريد إثباتَ الكون والفساد فى العناصر ، والاستدلالَ به على اشتراكها فى الهيولى ، فنقول :

تغيرات الأجسام بصورها لا تقع فى زمان ؛ لأن الصور لا تشتد ولا تضعف ، بل تقع فى آن ، وتسمى فساداً أو كوناً ، كما مر .

وتغيراتها بكيفياتها تقع فى زمان ؛ لأنها تشتد وتضعف وتسمى استحالة .

والفساد والكون إنما يقعان بين جسمين يفسد أحدهما ويكون الآخر .

ولما كانت العناصر أربعة ، وكان من الممكن أن يفرض هذا التغير بين كل واحد منها ، وكل واحد من الثلاثة الباقية ، كانت أنواع الكون والفساد اثنى عشر ، الحاصلة من ضرب الأربعة فى الثلاثة .

لكن الواقع منها أولاً ، هو ما يكون بين عنصرين متجاورين ، لا على سبيل الطفرة ،

موضع الرشح . ولا يكون عن الماء الحار ، وهو ألطف وأقبل للرشح ، فهو إذن هواء استحال ماءً .

فإن الأطراف لا تتكون من الأطراف إلاّ بعد تكونها أوساطاً : أعنى لا يتكون الهواء من الأرض إلا بعد تكونها ماء ، وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة مركباً من تكوينين يتقدمانه .

والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلاثة ازدواجات :

أحدها : بين النار والهواء .

والثانى : بين الهواء والماء .

والثالث : بين الماء والأرض .

ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد ؛ فإذن الأنواع الأولى ستة ، وهى بسائط . وأربعة من الباقية تتركب من بسيطين ، وهى :

تكون الهواء من الأرض .

وتكوُّن الماء من النار .

وعكساهما .

واثنان مركبان من ثلاث بسائط ، وهما :

تكون الأرض من النار .

وعكسه .

والشيخ بدأ بالازدواج الذى بين الهواء والماء؛ لأن الكون والفساد بينهما أظهر من الباقية .

وهو — كما ذكرنا — يشتمل على نوعين :

أحدهما : تكون الهواء من الماء .

والثانى : عكسه .

وكان الأول مشهوراً لكثرة المشاهدة ؛ فإن انفصال الأبخرة عن الأجسام الرطبة ، عند تأثير الحرارة فيها ، وانتقاصها بسبب ذلك ، ظاهر .

فإن قيل : البخار يشتمل على أجزاء مائية ، قلنا : نعم ، وعلى أجزاء هوائية أيضاً لم تكن فيه ؛ لأن الهواء لا يستقر فى الماء ، بل حدث وانفصل بالغليان وغيره .

وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال ، فيضرب الصِّر

فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ .

وأيضاً ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين ، يكفى فى إثبات كون الهيولى مشتركة ؛ وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر .

فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الأزدواج على نوع واحد، وهو بيان تكوّن الهواء ماء ، فاستشهد عليه بشيئين :

أحدهما : الندى الحادث على ظاهر الإناء إذا برد بالجَمْد، وأشار إليه بقوله : [قد يبرد الإناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء] .

وذلك لأن الندى الذى يوجد هناك :

إما أن يتكون من الهواء ، وهو المطلوب .

وإما أن لا يتكون منه .

بل إما أن يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب إليه منكرو الكون والفساد بين الهواء والماء ، كالشيخ أبى البركات وغيره .

أو يترشح مما فى داخله .

والأول : باطل ؛ لأن الهواء المطيف بالإناء لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء خصوصاً فى الصيف ؛ فإن الأجزاء المائية ، إن كانت باقية ، فقدتنا جدّاً ، لفرط حرارة هوائية ، ولا تبقى مجاورة للإناء .

وعلى تقدير بقائها هناك ، يلزم أحد ثلاثة أشياء :

إما نفاد تلك الأجزاء ، إذا تواتر حدوث الندى ، بعد تنحيته من الإناء ، مرة بعد أخرى ، فينقطع حصوله على الإناء ، مع كون الإناء بحاله الأولى .

وإما تناقصها ، فيكون حصوله فى كل مرة ، أنقص مما كان قبلها .

وإما تراخى أزمنة حصولها ، فيكون بين كل حصولين زمانٌ أطول مما بين حصولين قبلهما . وذلك على تقدير أن تجتمع الأجزاء التى تكون فى هواء أبعد من الإناء ، إليه ؛ مع أن ذلك بعيد جدّاً ، لأن تلك الأجزاء الصغيرة — مع جذب حرارة الهواء إياها — لا تتمكن من خرق حجم كبير من الهواء .

ولكن الوجود يخالف جميع ذلك ، لأنا نرى حدوث الندى مرة بعد أخرى على وتيرة

هواها فيجمد سحابًا لم ينسق إليها من موضع آخر ، ولا انعقد

واحدة ، بشرط أن ينحى من الإناء ما حدث عليه ويكون الإناء على حاله من التبرد .

وأشار الشيخ إلى ذلك بقوله :

[كلما لقطته ، مُدّ إلى أى حد شئت] .

وقيل على ذلك : إن كانت برودة الإناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالإناء ، فوجب أن يصير كل ذلك الهواء ماء ، ولا محالة يسيل الماء حينئذ ، ويتصل به هواء آخر ، ويصير أيضاً ماء ، إلى أن يجرى الماء جرياناً صالحاً . وإذ ليس كذلك ، فعلم أنه حدث من أجزاء مائية قليلة المدد .

وأجيب عنه : بأن جرم الإناء ، لصلابته ، لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعاً ، وعند التكيف تحفظ الكيفية بطيئاً . فإذا ألحت عليه القوة المكيفة ، اشتد تكيفه بها ، فوق ما يشتد تكيف غيره .

ولذلك ربما توجد الأوانى الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة ، أسخن من تلك المائعات . فالإناء المذكور ، لشدة تبرده ، يُفسد الهواء المطيف به . والماء ، لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة ، يحيله الهواءُ المطيف به ظاهرُه ، عن برودته الشديدة ، سريعاً ، فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الإناء ماء ؛ أما إذا تنحى عنه ، واتصل الهواء بالسطح ، عاد إلى فساده .

والثانى : وهو أن يقال : الندى يترشح مما فى داخل الإناء وهو أيضاً باطل لوجوه :

أحدها : أن الندى قد يوجد من غير أن يكون فيه ماء ، بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلل بعد .

والثانى : أن ذلك يقتضى أن لا يوجد الندى إلا فى موضع الرشح ، لكن ليس الحكم بأنه لا يوجد إلا فى موضع الرشح ، مطابقاً للوجود ، فإنه يوجد فوق ذلك الموضع .

وأشار الشيخ إلى هذا الوجه بقوله : [ولا يكون ليس إلا فى موضع الرشح] ؛ فدل قوله على أنه لم يمنع وجود الندى عن الرشح ، بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فإن هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة .

والثالث : أن الماء إذا كان حارًا ، وجب أن يوجد الرشح أيضاً ، بل ينبغى أن يكون

من بخار متصعد ، ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجاً ، ثم يَضحى ، ثم يعود .

الرشح أكثر ، لأن الحار ألطف وأقبل للرشح ، لرقة قوامه ، وليس كذلك .

وأشار إلى ذلك أيضاً بقوله : [ولا يكون ذلك من الماء الحار ، وهو ألطف وأقبل للرشح] .

ولما أبطل الوجهين ، صرح بالنتيجة وقال : [فهو إذن هواء استحال ماء] .

والاستشهاد الثانى : بالسحاب المتولد فى قلل الجبال ، دفعة من صحو الهواء ، لا من انسياق السحاب إلى ذلك الموضع ، من موضع آخر ؛ ولا من انعقاد بخار صعد إليه ؛ ثم نزول ذلك السحاب ثلجاً ، بحيث يعود الصحو ، ثم تولده مرة أخرى . وهو المراد بقوله : [وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال ، فيضرب الصر هواها] إلى قوله [ثم يعود] .

ويريد بالصِّر : البرد الشديد . وهو فى اللغة – على ما قال صاحب الصحاح – برد يضرب النبات .

والشيخ قد حكى أنه شاهد ذلك بجبال « طبرستان » ، و « طوس » ، وغيرهما . وقد يشاهد أهل المساكن الجبلية أمثال ذلك كثيراً .

فهذا بيان الأزدواج الأول .

واعترض الفاضل الشارح على ذلك : [بأن تبريد الإناء للهواء ليس بأعظم من تبريد الأراضى الجمدية إياه ، فى صميم الشتاء ، بل فى الأراضى التى تخفى الشمس عنها ستة أشهر ، وذلك يقتضى انقلاب أكثر الهواء ماء .

وأيضاً لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة ، فبعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد مما كان قبله . ويوم الصحو أبرد من يوم المطر ؛ فإذن يلزم أن يستمر الثلج والمطر إلى أن يتغير الفصل والهواء] .

والجواب : أن هذا الاعتراض ليس بقادح فى غرضنا ؛ وذلك لأنا لم ندع أن السبب فى ذلك أى برودة هى ، ولا أنها على أى شرط ينبغى أن تكون ، ولا أن المانع إياها عن ذلك أى شىء هو .

وإذ لم ندع حصر الأسباب الموجبة للكون والفساد ، فلا يلزمنا النقض بعدم الكون

(٢) وقد تُخلق النار بالنفاخات من غير نار .

(٣) وقد تُحل الأجسام الصلبة الحجرية ، مياهًا سيالة. يعرف ذلك أصحاب الحيل .

والفساد عندحصول برودة ما. بل إنما ادعينا إمكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله ، فهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر ، علم بالجملة أن للكون والفساد سبباً موجباً ، هو البرودة مثلا بحال ما ، فإن حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بعدم ذلك : إما لفقدان شرط ، أو وجود مانع : بالجملة ؛ وإن لم نعرفهما بالتفصيل ؛ فإن الجهل بتفصيل ذلك ، لا يقدح فى علمه بإمكان وجودهما .

(٢) لما فرغ الشيخ من تفصيل الازدواج الأول ، اشتغل بالثانى ، وهو بين الهواء والنار .

أما صيرورة النار هواء : فظاهر ؛ لأن الشعل المرتفعة تضمحل فى الهواء — على ما يشاهد — ولا تبقى لها حرارة محسوسة ؛ ولذلك لم يذكرها الشيخ .

وأما عكسه : : فهو المراد من قوله : [وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار] .

ويكون ذلك بإلحاح النفخ على الكير ، وسد الطرق التى يدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهَد لمن يزاول ذلك .

(٣) وهذا هو الازدواج الثالث ، وهو بين الماء والأرض :

وبدأ بصيرورة الأرض ماء ، فقال : [وقد تحل الأجسام الصلبة الحجرية ، مياهاً سيالة ، يعرف ذلك أصحاب الحيل] .

يعنى طلاب الأكسير ، ويكون ذلك بتصييرها أملاحاً ، إما بالأحراق ، أو بالسحق ، مع ما يجرى مجرى الأملاح ، كالنوشادر . ثم إذا بثها بالماء كما يشاهد فى الأجزاء الأرضية الندية المحترقة ، كيف تصير ملحاً ، وتذوب بالماء .

والأجساد هى الأجسام الذاتية بحسب مصطلحاتهم .

ولما ذكر ذلك أشار إلى عكسه بقوله : [كما قد تجمد مياهٌ جارية تشرب ؛ حجارةً صلدة] .

وذلك مشاهد من بعض المياه التى تنعقد حجراً ، بعد خروجها من منابعها .

وإنما ذكر هذا العكس . بخلاف نظيريه ، لأنه أندر وجوداً بالقياس إليهما ،

كما قد تجمد مياه جاريةٌ تُشربُ ، حجارةً صَلدة .

فهذه الأربعة قابلة للاستحالة ، بعضِها إلى بعض .

فلها هيولى مشتركة *

الفصل الثانى والعشرون

إشارة وتنبيه

(١) هذه هى أصول الكون والفساد فى عالمنا هذا . وهى الأركان الأُول ، وبالحرى أن تتم بها عدة ذوات الحركة

ولم يستأنف قولا له ، بل وصله بالحكم الأول ؛ لأنهما من ازدواج واحد .

ثم أنتج المطلوب من الجميع ، وهو كون العناصر قابلة لأن يستحيل بعضها إلى بعض .

والمراد بالاستحالة ههنا ، غير المصطلح عليها ؛ أعنى الحركة الكيفية .

والسؤال الذى ذكره الفاضل الشارح — مما اقتضته قريحة بعض أصحابه — أن هذه التغيرات المشاهدة ، يحتمل أن تكون استحالة فى الكيف ؛ مثلا الهواء الذى صار ماء ؛ استحال فى حرارته إلى البرودة ؛ فهو هواء فى جوهره . لكنه متكيف بكيفية الماء .

ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد — فليس بشىء ؛ لأنه يقتضى الإنكار لأمور محسوسة . وعلى تقديره فيحتمل أن تكون العناصر جميعاً جسما واحداً ، متكيفاً بهذه الكيفيات ، ومع ذلك فبقاء الكيفية التى استحال إليها العنصر ، مع زوال السبب المقتضى إياها ، دل على حدوث صورة تستحفظها .

(١) أقول : قد مر أن لهذه الأجسام اعتبارات :

منها : أنها أصول الكون والفساد .

ومنها : أنها أركان العالم .

ومنها : أنها اسطقسات تتركب المركبات منها ، وعناصر تنحل المركبات إليها .

وذكرنا أن الاستدلال عليها — من حيث الكون والفساد ، والتركيب والتحليل —

المستقيمة . حين يوجد خفيفٌ مطلق ينحو نحو جهة فوق

ا ينبغى أن يكون باعتبار الفعل والانفعال ، وأن الاستدلال عليها — من حيث إنها أركان — ينبغى أن يكون باعتبار أمكنتها .

فلما ذكر من الصنف الأول طرفاً صالحاً ، أراد أن يذكر الصنف الثانى ، فبين فى هذا الفصل حال أمكنتها فى النضد والترتيب ، وبين بذلك أنها منحصرة فى أربعة ، وأن العالم يتم بهذه الأربعة .

فقوله : [هذه هى أصول الكون والفساد] إشارة إليها بأحد اعتباراتها .

وقوله : [فى عالمنا هذا] .

إشارة إلى عالم الأجسام العنصرى .

وقوله : [وهى الأركان الأول] إشارة إليها باعتبار كونها أجزاء ذاتية للعالم .

وقيد ب [الأول] .

لأن بعض المركبات أيضاً ، أركان للبعض ، كالأعضاء للحيوان ، لكنها لا تكون [أُول] .

فالأُول للجميع هى : هذه .

وقوله : [وبالحرى أن تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة] إشارة إلى انحصار الأركان فى هذه الأربعة .

وقوله : [حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار] .

إشارة إلى الحصر ، وهو أن ذوات الحركة المستقيمة :

إما خفيفة .

وإما ثقيلة ، على ما مر .

وكل واحد منهما :

إما مطلق .

وإما ليس بمطلق .

فإذن التربيع واجب .

وأما الفرق بين المطلق ، والذى ليس بمطلق منها — على ما ذكره الشيخ فى الشفاء —

كالنار ، وثقيلٌ مطلق كالأرض ، وخفيفٌ ليس بمطلق كالهواء وثقيلٌ ليس بمطلق كالماء .

فهو أن الخفيف المطلق هو الذى فى طباعه أن يتحرك إلى غاية البعد عن المركز . ويقتضى بطبعه أن يقف طافياً بحركته فوق الأجرام كلها .

والثقيل المطلق : ما يقابله فى ذلك .

وأعلم أنه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذى يمكن أن تصل إليه الأجسام المستقيمة الحركة . ولذلك فسره بالطفو فوق الأجرام كلها ، أى الأجسام العنصرية .

وللخفيف بالإضافة له . معنيان :

أحدهما : الذى فى طباعه أن يتحرك فى أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط ، حركة إلى المحيط . لكنه لا يبلغ المحيط .

وقد يعرض له أن يتحرك عن المحيط . ولا تكون تانك الحركتان متضادتين ، كما ظن بعضهم ؛ لأنهما تنتهيان إلى نهاية واحدة .

وهذا مثل الهواء فإنه يرسب فى النار ، ويطفو على الماء .

والثانى : الذى إذا قيس إلى النار نفسها . كانت النار سابقة له إلى المحيط ، فهو عند المحيط ثقيل وخفيف . بالإضافة .

وهذا الوجه يقرب من الأول . وليس به . فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنها . وبالاعتبار الأول لا يريد من المحيط ما تريده النار .

قال الفاضل الشارح : [وإنما قال : « خفيف ليس بمطلق » . .] .

ولم يقل : [خفيف مضاف] .

لتكون القسمة حاصرة . وليكون متناولا للمعنيين المذكورين ؛ فإن الخفيف المضاف لا يقع على الهواء إلا بالمعنى الأخير] .

واعلم أنه إنما قال : [خفيف مطلق كالنار] .

ولم يقل : [فالنار خفيف مطلق] .

لأن الأول فى بيان حصر الأركان كاف . على ما مر .

أما لو قال : [فالنار خفيف مطلق] .

(٢) وأنت إذا تعقبت جميع الأجسام التى عندنا. وجدتها منتسبة بحسب الغلبة إلى واحد من هذه التى عددناها *

لكان محتملاً أن يكون مع النار شيء آخر ، هو أيضاً خفيف مطلق ، واحتاج حينئذ إلى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح ، وهو أن المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان .

(٢) أقول : هذا بيان أنها التى تنحل إليها المركبات ، وتتركب منها . وأشار فيه إلى الاستقراء وتتبع أحوال التركيب والتحليل ، على ما يذكره الأطباء .

وفيه تعريض بأن المركب من الأجزاء المتساوية منها ، غير موجود .

قال الفاضل الشارح : [إنما سمى الفصل بالإشارة والتنبيه ؛ لأن الإشارة هى بيان حصر الأركان بالبرهان. والتنبيه هو بيان أنها اسطقسات المركبات لا غير ، بالاستقراء] .

وتشكُّكُ الفاضل الشارح فى ميل الهواء بعدم الإحساس. والتمثيلُ بأن الحجر إذا وضعنا يدنا تحته أحسسنا بثقله — ليس بقوى ؛ لأن الحجر جزء مفصول من كل الأرض ، فالميل فيه موجود بالفعل — والهواء متصل بكله ، فالميل فيه ليس إلا بالقوة . أما المفصول منه ، كما يكون فى الزق المنفوخ تحت الماء ، فيخرج ميله إلى الفعل ، ويحس به .

واستبعاده أيضاً لبقاء الأجزاء النارية فى بدن الإنسان ، مع كونها مغمورة فى الأجزاء الأرضية والمائية — ليس بقوى ؛ لأنه بالنظر إلى ما يحفظه ليس ببعيد ، على ما سيأتى .

وإنكارُه وجود النار فى المركبات بأنها لا تنزل عن الأثير إلا بالقسر ، ولا قاسر هناك ، ولا تتكون عن غيرها — لأن استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية ، أضعف من استعداده لقبول غيرها — أيضاً ليس على ما يجب ؛ لأن المُعِد كإسخان الشمس وغيرها ، إذا صار غالباً على سائر الأجزاء ، يصير الاستعداد لقبول النارية أقوى .

الفصل الثالث والعشرون

تنبيه

(١) هذه يُخلق منها ما يُخلق ، بأمزجة يقع فيها على

(١) أقول : يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الأصول الأربعة .

والمركبات ثلاثة :

ذو صورة لا نفس له ، ويسمى معدنيًّا .

وذو صورة ، هي نفس غازية ، ونامية ، ومولدة للمثل ، لاحس ولا حركة إرادية له ، ويسمى نباتاً .

وذو صورة ، هي نفس غازية ، ونامية ، ومولدة للمثل ، وحساسة ومتحركة بالإرادة ، ويسمى حيواناً .

وجميع هذه الصور كمالات أولى ، فإن الكمال ينقسم :

إلى منوِّع : هو صورة ، كالإنسانية ، وهو أول شيء يحل في المادة .

وإلى غير منوع : هو عرض ، كالضحك . وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الأول .

فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار ، يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ، ويصدر من النباتي ما يصدر من المعدني ، من غير عكس .

وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لأنواع لا تنحصر ، بعضها فوق بعض ، وكذلك يشتمل كل نوع على أصناف ، وكل صنف على أشخاص لا حصر لها ، بحيث لا يتشابه اثنان من الأنواع ، ولا من الأصناف ، ولا من الأشخاص .

وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الأولى ، ولا بسبب الجسمية ؛ فإنهما مشتركتان. ولا بسبب المبدأ المفارق ، فإنه — كما سنبين — موجود ، أحديّ الذات ، متساوى النسبة إلى جميع الماديات .

فهو إذن بسبب أمور مختلفة . والأمور المختلفة في الهيولى — بعد الصورة الجسمية — هي هذه الصور الأربع النوعية ، التي أجسامها مواد المركبات ، كما مر .

والاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها ؛ لأن الاختلاف الذي يكون بسببها

نسب مختلفة مُعِدة نحو خِلَق مختلفةٍ — بحسب المعدنيات والنبات والحيوان — : أَجناسِها وأَنواعِها .

لا يزيد على أربعة ؛ فهو إذن ، بحسب أحوالها فى التركيب ، وفيما يعرض بعد التركيب .

والتركيب يختلف باختلاف مقادير الأسطقسات فى القلة والكثرة ، بقياس بعضها إلى بعض ، اختلافاً لا نهاية له .

ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة .

فتلك الاختلافات غير المتناهية ، هى أسباب اختلاف المركبات .

فقوله : [هذه] .

إشارة إلى الأسطقسات الأربعة .

وقوله : [يخلق منها ما يخلق] .

إشارة إلى المركبات المخلوقة منها .

وقوله : [بأمزجة] .

إشارة إلى الاختلافات العارضة بعد التركيب .

وقوله : [تقع فيها على نسب مختلفة] .

إشارة إلى اختلاف التركيب ، لاختلاف مقادير الأسطقسات ، بقياس بعضها إلى بعض .

وقوله : [معدة نحو خلق مختلفة] .

إشارة إلى أن الأسطقسات إنما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفارق . والخلقة تقال للهيأة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل ، وتنسب إلى الكيفيات المختصة بالكميات .

والمراد ههنا مبادئ تلك الهيئات ، التى هى الصور النوعية .

وقوله : [بحسب المعدنيات ، والنبات ، والحيوان : أجناسها ، وأنواعها] .

إشارة إلى المركبات المذكورة ، فلكل جنس منها مزاج جنسى ، له عرض بين حدين ، لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما ، وهو يشتمل على الأمزجة النوعيه بين الحدين ؛ وكذلك المزاج النوعى على الأمزجة الصنفية . والصنفى على الأمزجة الشخصية .

(٢) ولكل واحدة من هذه ، صورة مقومة ، منها تنبعث كيفياته المحسوسة ؛ وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة ، مثل ما يعرض للماء أن يسخن ، أو أن يختلف عليه الجمود والميعان ، ومائيته محفوظة .

وهذه الأمزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الأسطقسات إلى بعض فى المقادير .

(٢) أقول : يريد أن يفرق بين الصور التى هى الكمالات الأولى ، وبين الكيفيات التى هى من الكمالات الثانية .

وإنما احتاج إلى ذلك ، لكون الأمزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الأولى .

فقال : [ولكل واحدة من هذه صورة مقومة] .

أى صورة نوعية ، يصير ذلك الواحد بها هو هو — على ما بين فى النمط الأول — منها تنبعث كيفياته المحسوسة .

واستدل على مباينتها بثلاث حجج : إنيتان ، ولمية .

الحجة الأولى : قوله : [وربما تبدلت الكيفية ، وانحفظت الصورة ، مثل ما يعرض للماء أن يسخن] .

وهذا تبدل الكيفية الفعلية . أو أن يختلف عليه الجمود والميعان ، وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ، ومائيته محفوظة ، وهى صورته النوعية .

فإذن المتبدلة غير المحفوظة فى الأحوال .

وقول الفاضل الشارح : [النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها ؛ ولا الهواء والأرض بعد زوال الميعان والجمود عنهما] .

إن حكم بذلك مطلقاً فغير مسلم ؛ وإن قيد الحكم بحال بساطتها ، فمسلم ، وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ ؛ لأن استلزام الشىء كيفيةً ما ، حال البساطة ، لا يدل على استلزامه إياها حال التركيب .

وتلك الصورة – مع أنها محفوظة – فإنها ثابتة لا تشتد ولا تضعف . والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف .

وتلك الصور مقومات للهيولى ، على ما علمت . والكيفيات أعراض . والأعراض – كائنة ما كانت – لواحق ؛ فلذلك لا تعد الصور من الأعراض .

وقول الشيخ : [وربما تبدلت الكيفية] .

يدل على أنه لم يحكم بذلك حكماً كلياً شاملا للجميع فى جميع الأحوال .

الحجة الثانية : وهى أعم من الأولى : قوله : [وتلك الصورة ، مع أنها محفوظة . فإنها ثابتة لا تشتد ولا تضعف . والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف] .

وذلك لأن إنساناً لا يكون أشد إنسانية من آخر ، وجاز أن يكون أشد حرارة من آخر .

قال الفاضل الشارح : [الدليل على أن صورة لا تشتد ولا تضعف ، أن القدر المعتبر فى التقوم . إن زال فقد بطل المقوَّم ، ولا يكون ذلك انتقاصاً للصورة ، بل بطلاناً لها ، وإن لم يزل ، بل زال ما وراء ذلك ، لم يكن الاشتداد فى ذاته ، بل فى عوارضه] .

ثم قال : [وهذا الدليل بعينه قائم فى الكيفيات ، لأن القدر المعتبر فى نوعية الكيفية إن زال فقد بطلت الكيفية ؛ وإن لم يزل ، لم يكن الزائل معتبراً فيها .

فإن صح الدليل . فقد بطلت إحدى المقدمتين ؛ وإن لم يصح . فقد بطلت الأخرى] .

وأقول : معنى الاشتداد . هو اعتبار المحل الواحد الثابت . إلى حال فيه غير قار ، يتبدل نوعيته ، إذا قيس ما يوجد منها فى آن ما ، إلى ما يوجد فى آن آخر ، بحيث يكون ما يوجد فى كل آن ، متوسطاً بين ما يوجد فى آنين يحيطان بذلك الآن . ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها ، من حيث هو متوجه بتلك التجددات إلى غاية ما .

ومعنى الضعف : هو ذلك المعنى بعينه . إلا أنه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية .

فالآخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم . ولا شك فى أن مثل هذه الحال تكون عرضاً ؛ لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات .

(٣) وأيضًا فإن حركاتها بالطبع ، وسكوناتها بالطبع ، منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية .

(٤) وإذا امتزجت لم تفسد قواها ، وإلا فلا مزاج .

وأما الحال الذى تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله ، وهو الصورة ، فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف ، لامتناع تبدله على شىء واحد متقوم ، يكون هو هو فى الحالتين ، ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشىء هو هو ، وبين كونه هو ، ليس هو .

والحجة الثالثة : وهى أعم من الأُوليين ، تشتمل على الفرق بين الصور والأعراض ، بحسب الماهيات ، وهى قوله : [وتلك الصور مقومات للهيولى ، على ما علمت . والكيفيات أعراض . والأعراض — كائنة ما كانت — لواحق ؛ فلذلك لا تعد الصورة من الأعراض] .

(٣) أقول : قد ذكرنا فيما مر ، أن الطبيعة هى مبدأ أول للحركات والسكونات التى تكون بالطبع ، وذكر فى هذا الموضع أن الكيفيات المشتدة والضعيفة — التى يكون الاشتداد والضعف فيها أحد أنواع الحركات — منبعثة عن الصور النوعية .

فنبه ههنا على أن الصور النوعية هى الطبائع بعينها بالذات ، فهى باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكونات ، طبائع ؛ وباعتبار كونها مقومات للهيولى ، صور ؛ وباعتبار كونها مبادئ المتغيرات فى غيرها ، قوى .

(٤) أقول : قال الشيخ فى الشفاء : [لكن قوماً قد اخترعوا فى قرب زماننا هذا ، مذهباً غريباً ، وقالوا : إن البسائط إذا امتزجت ، وانفعل بعضها عن بعض ، تأدى ذلك بها إلى أن تخلع صورها ، فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة . وليست حينئذ صورة واحدة ، فتصير لها هيولى واحدة ، وصورة واحدة] .

فمنهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً بين صورها .

ومنهم من جعلها صورة أخرى من النوعيات .

فقوله ههنا : [لم تفسد قواها] .

إشارة إلى إبطال ذلك المذهب .

والحجة عليه أنه لا مزاج حينئذ ، بل هو فساد ما ؛ وكون ؛ لأن المزاج إنما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها .

(٥) بل استحالت فى كيفياتها المتضادة المنبعثة عن

(٥) يريد تحقيق ماهية المزاج ، فالعناصر إذا امتزجت أو تفاعلت ، فلا يمكن أن يفعل كل واحد منها فى الآخر ، من حيث أن ينفعل عن ذلك الآخر .

لأن الفعل إذا كان متقدماً على الانفعال ، صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه .

وإن كان متأخراً عنه ، صار المغلوب غالباً على غالبه .

وإن حصلا معاً ، كان الشىء الواحد غالباً ومغلوباً معاً ، عن شىء واحد .

وكلها محال .

فإذن يفعل كل واحد منها بصورته ، وينفعل فى كيفيته ، ولا يمكن بالعكس ؛ لأن الانفعال فى الصورة يقتضى الانفعال فى الكيفية الصادرة عنها ؛ إذ المعلولات تابعة لعللها ، ولا ينعكس . بل إنما تكسر الصور ، وتنكسر الكيفيات . وهناك تستحيل العناصر فى الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور ، حتى تحصل بينها كيفية متوسطة ، تستبرد بالقياس إلى حارها ، وتستسخن بالقياس إلى باردها .

وكذلك فى الرطوبة واليبوسة .

ويتشابه الجميع فى تلك الكيفية .

فتلك الكيفية المتوسطة هى المزاج .

فقوله : [بل استحالت فى كيفيتها] إشارة إلى حركة الأسطقسات فى الكيفيات ؛ لأن الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل ، بل تتبدل . ومحلها يستحيل فيها .

وقوله : [المتضادة] .

أى المتخالفة .

قال الفاضل الشارح : لو حمل هذا التضاد على الحقيقى الذى يكون بين شيئين فى غاية الخلاف ، لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثانى الواقع بين أسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الأول] .

فإذن ينبغى أن يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معاً .

وقوله : [متفاعلة فيها] أى الاستحالة تكون فى حال تفاعل الصور فى الكيفيات .

وقوله : [حتى تكتسى كيفية متوسطة توسطا ما] أى إذا كان الحار مثلا عشرة أجزاء ، والباردة خمسة أجزاء ، كانت الكيفية المتوسطة أقرب إلى الحرارة منها إلى البرودة ،

قواها ، متفاعلة فيها ، حتى تكتسى كيفية متوسطة توسطاً ما ، فى حد ما ، متشابه فى أجزائها . وهى المزاج .

على نسبة الثلث والثلثين . فلا تكون الكيفية متوسطة على الإطلاق دائماً ، بل توسطاً ما .

قوله : [فى حد ما متشابه فى أجزائها] وفى بعض النسخ [متشابهة فى أجزائها] أى فى حد من الحدود التى لا تتناهى بين الأطراف . وذلك الحد يكون متشابهاً فى أجزاء الأسطقسات ، أو الكيفية التى فى ذلك الحد تكون متشابهة ، فتكون حرارة الجزء النارى كحرارة الجزء المائى .

فهذا بيان ما فى الكتاب .

وقال الفاضل الشارح : [أمر المزاج مبنى على إثبات الاستحالة . والشيخ لم يثبتها إلا فى الحار والبارد] .

أقول : وجود المركبات المتشابهة الأجزاء ، التى ليست فى ميعان الهواء ، وجمود الأرض ، دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما ، وهى لا تحصل إلا بالاستحالة فيها .

وههنا بحث : وهو أن يقال : إنكم حكمتم — فيما مر — أن الصور إنما تفعل فى سائر المواد بالكيفيات الفعلية . وههنا جعلتم الصور فاعلة ، والكيفيات منفعلة . فقد ناقضتم كلامكم بوجهين :

أحدهما : أنكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها ، لا بتلك الكيفيات .

والثانى : أنكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة .

والجواب : أنا لم نجعل الكيفيات أنفسها منفعلة ، بل المنفعلة هى المادة ، لكن انفعالها هو استحالتها فى تلك الكيفيات .

وأيضاً لم نجعل الصور فاعلة فى غير موادها ، بذاتها ، بل بتلك الكيفيات .

وبيان ذلك أن الصورة النارية ، مثلا ، هى المبدأ لحصول الحرارة فى مادتها ، فإن انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها ، وانفعلت المادة عنها ، فحصلت الحرارة فى المادة شديدة. وإن امتزج الماء بها أثرت هى أيضاً بتوسطها حرارتها تلك ، فى مادة الماء الباردة ، بسبب الصورة المائية ، فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها ، كما ذكرنا فى الميل ، سواء .

الفصل الرابع والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول: لا استحالة فى الكيف وفى الصورة أيضاً ، ولم يسخن الماء فى جوهره ، بل فشت فيه أجزاء نارية داخلته . ولا ما يظن أنه برد ، بل فشت فيه أجزاء جمادية مثلا .

ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة ، لفعلت فيها حرارة ، وفعلت فيها أيضاً صورة الماء فى مادة النار مثل ذلك . حتى استقرت الكيفية المتوسطة فى المادتين متشابهة .

والدليل على أن الصورة إنما تفعل فى غير مادتها ، بتوسط الكيفية — أن الماء الحار إذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة ، كما تنفعل مادة الحار من البرودة ، وإن لم تكن هناك صورة مسخنة .

فإذن ظهر أن الفاعلة هى الصورة بتوسط الكيفية ، وأن المنفعلة هى المادة المستحيلة فى الكيفية ، لا الكيفية .

(١) أقول : قد تبين ، مما مضى ، أن القول بالمزاج مبنى على القول بالاستحالة ؛ فإن الكيفية المسماة بالمزاج إنما تتحصل بعد استحالة الأركان ، وهو أيضاً مبنى على القول بالكون ، فإن الأجزاء النارية المخالطة للمركبات ، لا تهبط عن الأثير — كالنار — بل تتكون هناك .

وكان فى المقدمتين من ينكرهما معاً ، كانكساغورس وأصحابه القائلين بالخليط ، فإنهم كانوا ينكرون التغير فى الكيفية ، وفى الصورة ، ويزعمون أن الأركان الأربعة لا يوجد شىء منها صرفاً ، بل هى مختلطة من تلك الطبائع ، ومن سائر الطبائع النوعية . وإنما يسمى بالغالب الظاهر منها . ويعرض لها عند ملاقاة الغير أن يبرز منها ما كان كامناً فيها ، فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوباً غائباً عنه ، لا على أنه حدث ، بل على أنه برز . ويكمن فيها ما كان بارزاً ، فيصير مغلوباً وغائباً ، بعد ما كان غالباً وظاهراً .

وبإزائهم قوم زعموا : أن الظاهر ليس على سبيل بروز ، بل على سبيل نفوذ من غيره فيه ، كالماء مثلا . فإنه إنما يتسخن بنفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له .

(٢) فإن قلت ذلك ، فاعتبر حال المحكوك ، والمخلخل ؛ والمخضخض ، حين يحمى من غير وصول نارية غريبة إليه .

(٣) واعتبر حال المسخن فى مستحصف ، وفى متخلخل :

والمذهبان متقاربان ؛ فإنهما يشتركان فى أن الماء مثلا ، لم يستحل حاراً ، لكن الحار نار تخالطه .

ويفترقان بأن أحدهما يرى أن النار برزت من داخل الماء ، والثانى يرى أنها وردت عليه من خارجه .

وإنما دعاهم إلى ذلك ، الحكم بامتناع كون الشىء عن لا شىء ، وامتناع صيرورة شىء شيئاً آخر . فالشيخ لما فرغ من تقرير المزاج ، اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين ؛ فإن القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما .

وقدم الرأى الأخير لأنه أشبه بالممكن ، فقرر أولاً مذهبهم ، وهو ظاهر ، ثم اشتغل بالتنبيه على فساده . واستدل على ذلك بخمسة أمور من المشاهدات .

(٢) أقول : هذا أول استدلالاته ، وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها فى المتسخن .

فالمحكوك هو الشىء اليابس الصلب الذى يماسه مثله مماسة عنيفة ، كخشبتين يابستين ؛ فإن المحكوكة منهما تحمى ، بل تحرق من غير نار ، وهو مما تغلب عليه الأرضية .

والمخلخل . هو الذى يجعل قوامه بالقسر ، رقيقاً متخلخلا ، كهواء الكير ، بإلحاح النفخ عليه ، ومنع الهواء الحار من الدخول إليه ؛ فإنه يتسخن لا محالة ؛ وذلك لأن السخونة تستلزم التخلخل ، فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضى السخونة أيضاً .

والمخضخض : هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذى يحرك تحريكاً شديداً ، فإنه يتسخن أيضاً .

(٣) أقول : وهذا استدلال ثان ، وهو أن المائعين المتشابهين إذا سخنا فى إنائين ، أحدهما مستحصف — أى مستحكم الجرم كالنحاس مثلا — والثانى متخلخل — أى متخلخل فى الوضع . بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة ، كالخزف ؛ فلو كان

هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشوّ فيه ، على نسبة قوامه ؟

(٤) وهل الامتلاء من مصموم مفدوم ، يمنع البلاغ فى التسخن لمنع الفشو – وفى بعض النسخ « ممتنع الفشو » – إذا كان لا يخرج منه شىء يعتد به ، حتى يخلف مكانه فاش يعتد به ؟

(٥) واعتبر حال القماقم الصياحة .

(٦) وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه ، والبارد من أجزائه لا يصعد لثقله *

التسخن بنفوذ النار وفشوها فى المائع ، لوجب أن يتسخن الذى فى المتخلخل ، قبل الآخر ، على نسبة القوامين ، لسهولة النفوذ فيه ، دون الآخر ، وليس الأمر كذلك .

(٤) صمام القارورة سدادها ، وفدامها ما يوضع فى فمها .

وهذا استدلال ثالث ، وهو أن امتلاء الإناء المصموم ، يجب – على تقدير ذلك المذهب – أن يمنع عن التسخن ما فيه تسخناً بالغاً ، لامتناع دخول شىء يعتد به فيه ، إلا بعد خروج شىء عنه ؛ إذا التداخل محال ، وليس كذلك .

(٥) أقول : وهذا استدلال رابع ، وهو أن القمقمة ، إذا ملئت ماء ، وشد رأسها شدّاً محكماً ، ووضعت على نار قوية ، فإنها تنشق بعد صيرورة أكثر مائها ناراً ، وتصيح صيحة عظيمة هائلة ، تنفر عنها الدواب والبهائم . وهى من حيل المتحاربين .

فحدوث السخونة والنار داخلها ، مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها ، يدل على الاستحالة والكون معاً .

(٦) وهذا استدلال خامس ، وهو أن الجمد يبرد ما يوضع فوقه . والأجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع ، ولا قاسر هناك . فإذن هى الاستحالة .

الفصل الخامس والعشرون

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : إن النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة ، من غير تولد سخونة ولا نارية .

(٢) فهل يسعك أن تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغَضَى فيها ، مخلفة لبقيةٍ منها ، فاشية فى ظاهر

وقول الفاضل الشارح : [إن الجسم البارد بالطبع ، إذا وضع فوق الجمد ، فلعله يتبرد بالطبع] مردود ؛ لأنه يقتضى أن يتبرد مثله ، من غير وضع على الجمد ، مثل تبرده.

(١) هذا هو المذهب الآخر ، القائل بالكمون والبروز . وإنما اقتصر على الحك والخضخضة ؛ لأن كون النار فيما يغلب عليه أن يكون بارداً بالطبع . أغرب .

وقال الفاضل الشارح : [وذلك لأن لهم أن يقولوا : الهواء حار بالطبع ، وتأثير الخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الأرض والماء ، حتى تظهر كيفيته . ولا تلزم على ذلك استحالة] .

(٢) نبه على فساد هذا المذهب بأن النارية الكثيرة التى تنفصل عن خشبة الغضى ، منها ما ينفصل — ويبقى فى ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى — لا يمكن أن تكون موجودة بالفعل فى باطنها على سبيل الكمون غير محرقة إياها .

وكذلك النارية الفاشية فى الزجاج الذائب ، لو كانت قبل ذلك فى الزجاج موجودة لكانت مبصَرة ، كما كانت بعد البروز مبصرة ؛ إذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه ، والإحساس بما فى باطنه .

بل لو لم تكن فى الغضى إلا النارية الباقية بعد التجمر ، لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه ، وجوداً لا يبرزه الرض والسحق ، ولا يدرك باللمس والنظر ، فكيف يمكن أن تصدق بوجود جميع تلك النارية التى انفصلت عنها حالة الاشتغال مع هذه الباقية .

والمراد من قوله : [ثم الكلام بعد هذا طويل] .

الجمر وباطنه ، وتحس فاشية فى جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر . فلو لم يكن فى الخشبة من النارية إلا الباقى فيه عند التجمر ، لكان لا يسعك أن تصدق بكمونه كمونًا لا يبرزه رضٌ ولا سحق ، ولا يلحقه لمس ولا نظر ، فكيف ولو كان هناك كمون وبروز ، لكان أكثر الكامن برز ، وفارق .

ثم الكلام بعد هذا طويل *

الفصل السادس والعشرون

نكتة

(١) اعلم أن استضاءة النار الساترة لما وراءها ، إنما يكون

أن لإبطال احتجاجات أصحاب هذا المذهب ، وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل ، بيانات كثيرة ، لكن لما كان فيما أوردناه كفاية ، كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطويلا .

واعترض الفاضل الشارح : [بأن حرارة الأدوية الحارة كالفرفيون ، إنما تكون لكثرة الأجزاء النارية التى فيها ، مع أنها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض ، فلم لا يجوز أن يكون ههنا مثله ؟

فإن قيل : ليس فيها أجزاء نارية ، لكن تستحن بدن الحى عند انفعاله عنها بالخاصية ؛ كان قولا بأنها تسخن بالخاصية ، لا بالكيفية ، وهذا خلاف ما قالته الأطباء] .

والجواب : أن الأجزاء النارية التى فى الفرفيون إنما لا تظهر للجس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج ، فإن قالوا بمثله ، ناقضوا مذهبهم ، وإلا لزمهم ما مر .

(١) أقول : يريد بيان أن النار المرئية ليست ببسيطة ، والبسيط شفاف لا لون له .

ذلك لها ، إذا علقت شيئًا أرضيًّا ينفعل بالضوء عنها ، وكذلك أصول الشُّعل .

وحيث النار قوية ، هى شفافة لا يقع لها ظل ، ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر .

(٢) وربما كان انفراجه وتحجمه وانتشاره ، أكثر من حجم الشفاف ، حتى لا يكون لقائل أن يقول : إن الشفيف للانتشار ، وخلافه لاستحداد الصنوبرية مستخصفة النار .

فالمراد باستضاءة النار ، شعلتها . وقيدها بقوله : [الساترة لما وراءها] .

ليستدل بذلك على كونها مشتملة على أجزاء أرضية .

ثم ذكر علة كونها مستضيئة ، وهو انفعال الأجزاء الأرضية عنها بالضوء ، فنبه بذلك على أن النار الصرفة شفافة ، لعدم ما يقبل الضوء عنها .

ثم استدل على ذلك أيضاً بأن النار القوية المتمكنة من الإحالة التامة للأجزاء الأرضية ، كما فى أصول الشعل . وحيث تكون النار قوية من سائر أجزائها ، إنما تكون شفافة ينفذ البصر فيها ، عديمة الظل ، غير ساترة لما وراءها .

ثم قال : [ويقع لما فوقها ظل] .

أى لرأس الشعلة .

(٢) هذا جواب عن سؤال ذكره بعده ، وهو أن يقال : لعل الشفيف وعدم الظل فى أصول الشعل ، كانا لانتشار أجزاء النارية وتفرقها هناك . وعدم الشفيف والظل فيما فوقه ، لاكتنازها واجتماعها ، وذلك لأن شكل الشعلة يكون فى الأكثر مخروطاً صنوبريًّا ، فالأجزاء تنتشر فى قاعدة المخروط ، وتجتمع فى رأسه .

وأجاب بأنه ربما لا يكون شكله كذلك ، بل كان بالعكس ، فكان انفراج رأس الشعلة وتحجمه — أى عظمه وانتشاره — أكثر من حجم الشفاف الذى هو أصلها .

ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل فى الأصل دون الرأس .

(٣) فبين من هذا أن النار البسيطة شفافة كالهواء .

(٤) وإذا استحالت إليها النار المركبة ، التى تكون منها الشهب ، استحالة تامة ، شفت ، فظن أنها طَفِئت .

(٥) ولعل ذلك من أسباب طفوئها أحيانًا عندنا .

(٦) والأشبه أن أكثر السبب فى ذلك عندنا ، استحالة النارية هواءً ، وانفصال الكثافة الأرضية دخانًا ، الذى كلما قويت النار قلَّ ، لأنها تكون أقدر على إحالة الأرضية بالتمام نارًا ، فلم يبق ما يكون دخانًا بقاءه فى النار الضعيفة .

---

(٣) فهذا هو النتيجة لما مضى .

(٤) أقول : المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة — أعنى الدخان المرتفع من الأرض — إنما يعلو البخار ، لأن اليابس أكثر حفظاً للكيفية الفعلية ، وأشد إفراطاً فيها لذلك . فإذا بلغ الجو الأقصى الحار بالفعل ، لبعده عن مجاورة الماء والأرض ، ومخالطة أبخرتهما ، وقربه من الأثير ، اشتعل طرفه العالى أولا ، ثم ذهب الاشتعال فيه إلى آخره ، فرئى الاشتعال ممتداً على سمت الدخان إلى طرفه الآخر ، وهو المسمى بالشهاب.

فإذا استحالت الأجزاء الأرضية ناراً صرفة ، صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة ، فظن أنها طفئت ، فليس ذلك بطفوء .

(٥) أقول : وهو كما إذا ألقينا شيحة فى تنور مثلا ، مشتعل مسعر ، صارت النار فيه شفافة لقوتها ، فإن الشيحة تشتعل ثم تنطفىء .

(٦) أقول : وذلك لأن النار عندنا تكون فى الأكثر ضعيفة ، لإحاطة أضدادها بها ، فتستحيل هواء ، وتنفصل الأرضية عنها دخاناً ، ثم بيّن حال إحالتها الأرضية بحسب قوتها وضعفها .

(٧) وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ، ومناسبة بحسب الجنس .

الفصل السابع والعشرون

تنبيه

(١) أُنظر إلى حكمة الصانع ، بدأ فخلق أُصولًا ، ثم خلق منها أَمزجة شتى ، وأَعَدَّ كل مزاج لنوع ، وجعل إخراج

---

(٧) أقول : الكلام كان فى المركبات ونسبتها فى المزاج ، وانجر إلى أبطال المذاهب المخالفة لذلك .

وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ، ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التى هى أصول التركيب والمزاج ؛ فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع .

وكان الأصوب أن يقول :

[وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ، ومناسبة بحسب المادة] .

والغرض من إيراد هذه النكتة هو التنبيه على أن كون النار المحيطة بسائر العناصر ، غير مرئية ، هو لبساطتها .

(١) أقول : الشيخ قد لاحظ فى هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل أبى نصرالفارابى ؛ فإنه قال فى المختصر الموسوم ب[عيون المسائل] :

بهذه العبارة : [حكمة البارى تعالى فى الغاية ، لأنه خلق الأصول ، وأظهر منها الأمزجة المختلفة ؛ وخص كل مزاج بنوع من الأنواع ؛ وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال ، سبب كل نوع كان أبعد عن الاعتدال ؛ وجعل النوع الأقرب من الاعتدال مزاج البشر ، حتى يصلح لقبول النفس الناطقة] .

فالأصول هى الأسطقسات الأربعة ، وإخراج الأمزجة عن الاعتدال هومزاج أقرب المعادن إلى العناصر .

الأمزجة عن الاعتدال ، لإخراج الأنواع عن الكمال ؛ وجعل

وإنما قال : [أقربها من الاعتدال الممكن] .

لأن الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود .

وفي قوله : [لتستوكره] .

استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس ، إذ جعل نسبتها إلى المزاج نسبة الطائر إلى وكره .

واعلم أن انكسار تضاد الكيفيات ، واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية ، نسبة مالها إلى مبدئها الواحد . وبسببها تستحق لأن يفيض عليها صورة أو نفساً تحفظها . فكلما كان الانكسار أتم ، كانت النسبة أكمل . والنفس الفائضة بمبدئها أشبه .

واعترض الفاضل الشارح : على قول الشيخ : [وأعد كل مزاج لنوع] .

[بأن كل مزاج إنما يستعد لقبول صورة لذاته ، لا بجعل غيره .

واستشهد بقوله في النمط الخامس : « إن وجود المحدث بالفاعل . وكونه مسبوقاً بالعدم ، ليس بفعل الفاعل . بل لذاته » . .]

وأقول : موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية . فإن فاعل السواد . هو الذى فعله لوناً .

وأما قولهم : تلك الصفات له لذاته . لا بفعل فاعل . فليس معناه أنها ليست بفعل فاعل الشيء . بل إنها إنما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء ؛ وليست بفعل فاعل مباين لهما ؛ فإن بعض الصفات محتاجة معهما إلى غيرهما .

واعترض أيضاً على قوله : [وأقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان] .

[بأن مباحث الطبيعة شهدت بأن أعدل الأعضاء جلد الأصابع ، وأخرجها عن الاعتدال القلب ، فكان ينبغي أن تتعلق النفس بتلك الجلدة ، لا بالقلب] .

وأقول : كون جلد الأصابع أعدل الأعضاء : لا يقتضي كونه على أعدل الأمزجة على الإطلاق ، فإن الأعضاء من حيث هي أعضاء ليست بقريبة من الاعتدال . لغلبة الجزأين الثقيلين عليها .

وأيضاً ليست الأعضاء مما تتعلق به النفس أولا .

أقربها من الاعتدال الممكن ، مزاج الإنسان ، لتستوكره نفسه الناطقة *

والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية — فضلا عن الإنسانية — ليس هو مزاج الأعضاء ، بل هو مزاج الأرواح التي تقرب الأجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى . فهى أول شيء تتعلق النفوس به .

ثم إن تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الأرواح ، وإكمالها الشخصى والنوعى ، أولا : إلى عضو يحصر تلك الأرواح ، ويمنعها عن التفرق ، هو القلب .

ثم إلى عضو : يغذيها ، هو الكبد .

وإلى عضو : يعدها لأن تصير مبدأ للحس والحركة ، هو الدماغ .

ثم إلى سائر الأعضاء : عضواً بعد عضو ، بحسب حاجاتها فى أفعالها المختلفة المترتبة إلى أن تنتهى إلى جلد الأنملة وغيره .

فيتم بجميع ذلك ، التشخيص ، على التفصيل المذكور فى كتب الطب .

فهذا وأمثاله ليس مما يخفى على الناظر فى كتبهم ، ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .

النمط الثالث

فى النفس الأرضية والسماوية *

الفصل الأول

تنبيه

(١) ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحًا ، بل

* إنما فصل النفس إلى الأرضية والسماوية ؛ لأنها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما فى معنى .

فالمعنى المشترك قولنا : كمال أول لجسم طبيعى .

أما الكمال الأول : فقد مر بيانه .

وأما الجسم ههنا : فبمعنى الجنس ، لا المادة .

وأما الطبيعى : فما يقابل الصناعى .

والمعنى الذى ينضاف إلى ذلك ، فتتحصل النفس الأرضية ، متناولة للنفوس النباتية ، والحيوانية ، والإنسانية ، هو أن نقول — بعد قولنا : لجسم طبيعى — آلىّ ؛ ذى حياة بالقوة .

ومعناه : كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنها — بتوسطها وغير توسطها — ما يصدر من أفاعيل الحياة ، التى هى التغذى ، والنمو ، والتوليد ، والإدراك ، والحركة الإرادية ، والنطق .

والمعنى الذى ينضاف إلى ذلك ، فتتحصل النفس السماوية هو أن نقول — بعد قولنا : لجسم طبيعى — ذى إدراك وحركة تتبعان تعقلا كليًّا حاصلا بالفعل .

(١) أقول : يريد أن ينبه على وجود النفس الإنسانية ، بأن الإنسان الكامل الإدراك ، وغير كامله ، الذى يختل إدراكه : إما بالحواس الظاهرة ، كالنائم ؛ وإما

وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن الشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر . حتى إن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لا يعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره .

ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت ، أول خلقها ، صحيحة العقل والهيأة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيأة ، لا تبصر أجزاءها ، ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفرجة

بالحواس الظاهرة والباطنة جميعاً ، كالسكران ؛ بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة — لا يغفل عن وجود ذاته .

ثم زاد إيضاحاً ، بفرض حالة للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته . وهو أن يتوهم أنه خلق ، أول خلقه ؛ حتى لا يكون له تذكر أصلا . واشترط كونه « صحيح العقل » ليتنبه لذاته ؛ وكونه « صحيح الهيأة » لئلا يؤذيه مرض ، فيدرك حالا لذاته غير ذاته ؛ وكونه « بحيث لا يبصر أجزاءه » لئلا يدرك جملة ، فيحكم بأنه هى ، و « لا تتلامس أعضاؤه » لئلا يحس بأعضائه ؛ بل منفرجة ومعلقة فى هواء طلق — بفتح الطاء ، وسكون اللام — أى غير محسوس بكيفية غريبة فيه ، من حر أو برد . يقال يوم طلق . وليلة طلقة ، إذا لم يكن فيه حر ولا قر ؛ ولا شىء يؤذى .

وإنما اشترط كون الهواء طلقاً ، لئلا يحس بشىء خارج عن جسده أيضاً . فإن الإنسان فى مثل الحالة المذكورة ، يغفل عن كل شىء ، كأعضائه الظاهرة والباطنة ، وككونه جسما ذا أبعاد ، وكحواسه وقواه ، وكالأشياء الخارجة عنه جميعاً ، إلا عن ثبوت ذاته فقط .

فإذن أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحها . هو إدراك الإنسان نفسه . وظاهر أن

ومعلقة لحظة ما ، فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شىء ، إلا عن ثبوت أَنِّيَّتِها .

الفصل الثانى

تنبيه

(١) بماذا تدرك حينئذ ، وقبله ، وبعده ، ذاتك؟ وما المدرِك من ذاتك ؟ أترى المدرِك منك أحدَ مشاعرك ؟ أم عقلك ، وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ؟ فإن كان عقلك ، وقوة غير مشاعرك بها تدرك ؛ أفبوسط تدرك؟ أم بغير وسط ؟ ما أظنك تفتقر

مثل هذا الإدراك لا يمكن أن يكتسب بحد أو رسم ، أو يثبت بحجة أو برهان .

وقول الفاضل الشارح : [إن الشيخ لم يبين أن هذه القضية أولية ، أو برهانية ، ثم حكمه عليها بأنها برهانية ، ثم تمحله فى إقامة البرهان عليها ، ثم تزييفه لبراهينه] خبط كلها ، لا فائدة فى الاشتغال بها .

(١) أقول : يريد التنبيه على أن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه ، لا بقوة غير نفسه ، ولا بتوسط شىء آخر . وذلك بالبحث عن المدرك عند الغرض المذكور ، بل فى جميع أحوال الإدراك ما هو؟ ، وكذلك المدرَك .

وبدأ بالمدرَك ، وقسمه إلى المشاعر الظاهرة ، وإلى الباطنة كالعقل وغيره .

وقسم الباطنة إلى :

ما يدرك بوسط . أو بغير وسط .

وإلى ما يدرك بنفسه ، أو بقوة شىء آخر غيره .

وبيّن أن الإدراك فى الفرض المذكور ، لم يكن بقوة أخرى ، ولا بتوسط شىء آخر ، لأن المدرك فى ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره .

فى ذلك – حينئذ – إلى وسط ؛ فإنه لا وسط . فبقى أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى ، وإلى وسط . فإنه لا وسط فبقى أن يكون بمشاعرك ، أو بباطنك بلا وسط . ثم انظر *

الفصل الثالث

تنبيه

(١) أتحصل أن المدرك منك ، أهو ما يدرك البصر من إهابك ؟ لا ؛ فإنك إن انسلخت عنه ، وتبدل عليك ، كنت أنت أنت . أو هو ما تدركه بلمسك أيضًا ، وليس أيضًا إلا من ظواهر أعضائك ؟ لا ؛ فإن حالها ما سلف . ومع ذلك

فبقى أن يكون ذلك الإدراك بالمشاعر الظاهرة ، أو الباطنة ، بلا وسط ، وعلى وجه لا تتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة .

(١) أقول : يريد أن يبين أن نفس الإنسان ليست بمحسوسة . فبحث عن المدرَك وقسمه إلى أن يكون :

إما محسوساً .

أو غير محسوس .

وإن كان محسوساً ، فهو إما :

جزء من البدن .

أو كله .

وإن كان جزءاً ، فهو إما :

شىء من ظواهر أعضائه .

فقد كنا فى الوجه الأول من الفرض ، أغفلنا الحواس عن أفعالها ، فبيِّن أنه ليس مدرَكك حينئذ عضواً من أعضائك ، كقلب أو دماغ . وكيف ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح ، ولا مدرَكك جملة من حيث هو جملة . وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ، ومما نُبهت عليه . فمدرَكك شىء آخر غير هذه الأشياء التى قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك ، والتى لا تجدها ضرورية فى أن تكون أنت أنت . فمدرَكك ليس من عداد ما تدركه حسًّا بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبه الحس مما سنذكره .

أو شىء من بواطنها .

وهذه أربعة أقسام .

ثم أبطل أن يكون المدرَك شيئاً من ظواهر البدن ، بوجهين :

أحدهما : لأن الإنسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه : لكان هو هو ، ولكان مدركاً لذاته .

والثانى : أن ظواهر البدن لا تدرك إلا بالحواس ، وهو فى الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس ، وعما تدركه الحواس ، مع أنه مدرك لذاته .

وأبطل أن يكون المدرك شيئاً من أعضائه الباطنة ، بأنها لا تدرك إلا بالتشريح ، وهو فى الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح ، وعما يوجبه التشريح .

وأبطل أن يكون المدرك جملة البدن ، بأنه حين يمتحن نفسه ، يجد نفسه مدركاً لذاته ، غافلا عن تفاصيل أعضائه ، وبأن إدراك المركب لا ينفك عن إدراك أجزائه التى يكون كل واحد منها غير المركب . وكان الإنسان فى الفرض المذكور غافلا عما يغايره .

الفصل الرابع

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إنما أثبت ذاتى بوسط من فعلى ، فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته فى الفرض المذكور ، أو

فظهر أن المدرك هو شيء غير أجزاء البدن جملة وفرادى ، التى يمكن أن يغفل عنها المدرك لذاته حالة الإدراك ؛ لكونها غير ضرورية الإدراك فى كونه مدركاً لذاته .

وظهر من ذلك أن المدرك ليس بمحسوس . ولا ما يشبه المحسوس ؛ مما سنذكره ، يعنى المتخيل والموهوم .

(١) أقول : إثبات الأشياء التى يخفى وجودها . قد يكون بعللها . كما فى برهان لمى . وقد يكون بمعلولاتها . كما فى الدليل .

ووهم الإنسان لا يذهب إلى إثبات ذاته بعلله . فإن وجوده له . أظهر من وجود علله . فإن ذهب فعساه أن يذهب إلى إثباته بمعلولاته . التى هى أفعاله وآثاره . فإن أكثر القوى تثبت بأفعالها وآثارها .

والشيخ أبطل هذا الوهم بوجهين :

وجه خاص بهذا الموضع : وهو أن الإنسان فى الفرض المذكور كان غافلا عن أفعاله ، مع إدراك ذاته .

ووجه عام : وهو أن الفعل إن أخذ من حيث هو فعل ما . من غير اختصاص بفاعله ؛ فهو لا يدرك إلا على فاعل ما . غير معين . ولا يمكن أن يستدل الإنسان به على فاعل معين هو ذاته .

وإن أخذ من حيث هو فعل الفاعل المعين . فالفاعل المعين يكون معلوماً قبله ، ولا أقل من أن يكون معلوماً معه . فلا يمكن أن يستدل بذلك عليه .

وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل ؛ استدلال ناقص . لا يتأدى إلى معرفة ذات الفاعل ما هو .

حركة أو غير ذلك . ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك .

وأما بحسب الأمر الأعم ، فإن فعلك إن أثبته فعلا مطلقا فيجب أن تثبت به فاعلًا مطلقًا لا خاصًا ، هو ذاتك بعينها .

وإن أثبته فعلًا لك ، فلم تثبت به ذاتك ، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك ؛ فهو مثبَت في الفهم قبله ، ولا أقل من أن يكون معه ، لا به .

فذاتك مثبتة لا به » .

فإذن إثبات الإنسان نفسه بوساطة فعلها محال .

والفاضل الشارح : نسب كلام الشيخ في هذه الفصول إلى التطويل ، ورام اختصاره بحجة على أن ذات الإنسان ليست هي أعضاءه ، فقال :

[الإنسان عالم بثبوته ، وإن كان غافلا عن جميع أعضائه . والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم . فذاته مغايرة لأعضائه] .

وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه .

ثم عارضه : [بأن الإنسان يعلم ذاته المخصوصة ، ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها . فكل ما يجعلونه عذراً عن ذلك ، فهو عذر عن هذا الكلام] .

وأقول : ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ؟ إن أراد به ذات الإنسان المدركة المحركة ، فلا مغايرة . وإن أراد بها شيئاً آخر ، فالشيخ لم يقل بها .

وينبغي أن يعلم أن هذا الرجل أعظم قدراً من أن يجهل أمثال هذا ، لكنه يتجاهل في كثير من المواضع ، تقرباً إلى الجهال .

الفصل الخامس

إشارة

(١) هو ذا يتحرك الإنسان بشيء غير جسميته التي

(١) يريد إثبات أن نفس الإنسان غير الجسمية والمزاج ، تصدر عنها الأفاعيل المنسوبة إليه ، من مأخذ آخر : وهو الوجه الذى تثبت به صور سائر الأنواع وقواها .

فنقول — قبل الخوض فيه — :

إن صور المركبات تقوّم موادها ، وتجعلها شيئاً ما غير المواد . فهى من حيث هى كذلك ، مبادئ لفصول منوعة .

ومن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة ، هى قوى وطبائع .

فمن الأفعال الصادرة عنها : حفظ موادها المجتمعة من الأسطقسات المتضادة ، بكيفياتها المتداعية إلى الانفكاك ، لاختلاف ميولها إلى أمكنتها المختلفة .

والصورة التى يقتصر فعلها على هذا القدر ، معدنية .

ومنها : الأفعال النباتية التى منها جمع أجزاء أخر من الاسطقسات ، وإضافتها إلى موادها ، وصرفها فى وجوه التغذية والإنماء والتوليد .

والصورة التى تصدر عنها هذه الأفعال ، مع الحفظ المذكور ، نفس نباتية .

ومنها الأفعال الحيوانية : التى هى الحس والحركة .

والصورة التى يصدر عنها هذان الفعلان ، مع الأفعال النباتية والحفظ المذكور ، نفس حيوانية .

وأما النفس الإنسانية : فهى التى تصدر عنها الأفعال السابقة كلها ، مع النطق وما يتبعه .

فالشيخ يريد فى هذا الفصل : أن يستدل ببعض هذه الأفعال على وجود النفس الإنسانية . من حيث هى نفس ، أو صورة ما ، لا من حيث هى ذاتها المدركة لنفسها ، فإنها من حيث هى تلك ، لا يمكن أن تثبت بأفعالها ، على ما مضى .

وبدأ بأظهر الأفعال المذكورة ، وهى الحركة الإرادية والحس .

لغيره ، وبغير مزاج جسمه الذى يمانعه كثيرًا حال حركته فى جهة حركته ، بل فى نفس حركته .

فاستدل بالحركات الإرادية المختلفة أولا ، وذلك لأنها مبدأ .

ولا يجوز أن يكون مبدؤها جسمية الإنسان ، لأنها موجودة لغير الإنسان ، كالعناصر والجمادات .

ولا يجوز أن يكون مبدؤها المزاج ، لأن المزاج يقتضى حركة المركب ، إلى مكان يقتضيه غالب أجزائه . إما مطلقاً ،أو بحسب الاجتماع ، أوسكونه فى مكان اتفق حدوثه فيه ، على ما تقرر .

وبالجملة لا يقتضى حركات مختلفة ، فى جهات مختلفة ، لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة ، بل هو مما يمانع الإنسان كثيراً وقت حركته ، فى جهة الحركة ، كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنه يريد الفوق ، ومزاج بدنه — لغلبة الثقيلين فيه — يقتضى السفل . بل فى نفس حركته ، كما إذا أراد الإنسان أن يتحرك على الأرض ، ومزاجه يقتضى سكونه عليها لثقله .

— والفاضل الشارح : فسر حال الحركة فى قوله :

[يمانعه كثيراً حال حركته فى جهة حركته] .

بالسرعة والبطء ، فقال :[وذلك فى وقت الإعياء ؛ فإن المزاج يمانع كون الحركة سريعة ، كالإنسان إذا أراد رفع قدمه ، فجهة الحركة الإرادية هى الفوق ، وعند الإعياء ، لا تكون تلك الحركة سريعة] .

أقول : والأظهر أنه يريد بحال الحركة ، وقت الممانعة الواقعة بينهما فى جهة الحركة ، بأن يقصد الإنسان جهة ، والمزاج أخرى ، فإذن ذلك لا يكون إلا فى حال الحركة ، كما ذكرناه .

وفسر أيضاً قوله : [بل فى نفس حركته] .

بالرعشة ، قال : [لأن النفس تحركها إلى فوق ، والمزاج إلى أسفل ، فتتركب الحركة منهما] .

أقول : الرعشة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط . بل من كل حركة فى جهة

(٢) وكذلك يدرك بغير جسميته ، وبغير مزاج جسميته ، الذى يمنع عن إدراك الشبيه ، ويستحيل عند لقاء الضد ، فكيف يلمس به .

(٣) ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك إنما يجرها على الالتئام والامتزاج ، قوةٌ غير ما يتبع التئآمها ،

تريدها النفس ، ومن حركة فى مقابل تلك الجهة ، تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس ؛ فإنه إذا أحدث محرك ميلا إلى جهة ، وعارضه مانع ، أحدث ذلك المانع ميلا إلى مقابل تلك الجهة ، كما فى الحجر الهابط ، إذا وقع على جسم صاب ، فرجع صاعداً .

وأيضاً عند تحريك النفس إلى فوق ، والمزاج إلى أسفل ، لا تكون الممانعة بينهما فى نفس الحركة ، بل فى جهتها ، فإن الممانعة فى نفس الحركة ، تكون إما :

بأن تريدها النفس ، ولا يقصدها المزاج ، كما فى حال الحركة عن المكان الطبيعى.
أو يقصدها المزاج ، ولا تريدها النفس ، كما فى حال الهُوِىّ .

(٢) أقول : وهذا استدلال بالإدراك ، فإنه أيضاً يقتضى مبدأ ، ولا يجوز أن يكون مبدؤها الجسمية المشتركة ، ولا المزاج ، فإنه كيفية ما ، لا تتأثر عما يوافقها فى النوع ، فيمنع المدرك عن إدراكه ، إذ الإدراك إنما يحصل بانفعال المدرك ، على ما سيظهر . ويستحيل عما يخالفها ، فلا تبقى معه موجودة ؛ فكيف يلمس المدرك بها ، وهى غير موجودة ؟

(٣) وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه ، وبقائه ، على وجود النفس .

وهو أن المزاج — كما مر — إنما يحدث بين اسطقسات متضادة متنازعة إلى الانفكاك ، لاختلاف ميولها إلى أمكنتها . فهو محتاج أولا :

إلى شىء يجمعها بالقسر ، حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ، ثم تتفاعل ؛ فيحدث بعد ذلك ، المزاجُ .

وإلى شىء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجوداً ، وإلا تفرقت بحسب طبائعها ، فانعدم المزاج .

من المزاج وكيف ، وعلة الالتئام وحافظه ، قبل الالتئام ، فكيف لا يكون قبل ما بعده ؟

وهذا الالتئام كلما يلحق الجامع الحافظ وَهَنٌ ، أو عَدَمٌ ، يتداعى إلى الانفكاك .

(٤) فأصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج ،

فالمزاج المستمر الوجود محتاج إلى جامع وحافظ :

أحدهما : سبب وجوده .

والثانى : سبب بقائه .

وهما متقدمان على الالتئام ، المتقدم على المزاج.

وهذا هو المراد من قوله : [وكيف ، وعلة الالتئام وحافظه ، قبل الالتئام ، فكيف لا يكون قبل مابعده ؟] أى وكيف وعلة الالتئام وحافظه يكونان قبل الالتئام المستمر الوجود . فكيف لايكونان قبل المزاج الباقى ، الذى هو بعد الالتئام ؟

وهذا الالتئام يتداعى إلى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن . بالأمراض المنهكة مثلا ؛ أو عدم ، بالموت ؛ لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة .

وهذا استدلال مؤكد للذى قبله ، باعتبار المشاهدة .

فإذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج : وهو الشيء الذى صار المركب به إنساناً .

(٤) هذه نتيجة لما تقدم . وإنما صرح بتسميته بالنفس ؛ لأن الاصطلاح وقع على أن مبدأ هذه الأفعال ، هو النفس .

ولما تبين كونه صورة ، وكان كل صورة جوهراً ، صرح بأنه جوهر ، فقال : [وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى أجزاء بدنك ، ثم فى بدنك] .

وإنما كان تصرفه فى أجزاء البدن ، أقدم من تصرفه فى البدن ؛ لأنه يتعلق ، أول تعلقه ، بالروح ، ثم بالأعضاء التى هى أوعيته ، ثم بسائر الأعضاء الرئيسية ، التى هى مبادئ الأفعال الحيوانية والنباتية ، ثم بالأعضاء المرءوسة الباقية . وعند ذلك يصير متصرفاً فى جميع البدن .

شىء آخر لك أن تسميه بالنفس . وهذا هو الجوهر الذى

وإنما اختار الشيخ من الأفعال المنسوبة إلى النفس – للاستدلال المذكور – الحركة والإدراك ؛ لغرض يذكره فى الفصل التالى لهذا الفصل .

ولم يذكر النطق ؛ لأن ماهيته غير بينة . إلى أن يبين .

وإنما دفع إلى الاستدلال بالمزاج . لا بالقصد . بل إنما أراد أن يذكر أن النفس ليست هىَ المزاج – على ما ذهب إليه بعض الناس – فذكر أن المزاج نفسه يحتاج إلى النفس . فكيف يكون هو النفس ؟

وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور . وهو أن يقال :

إنكم قلتم : إن المركبات إنما تستعدلقبول صورها من مبدئها ، بحسب أمزجتها المختلفة . ويجب من ذلك تقدم الأمزجة على تلك الصور .

والآن تقولون : إن النفس التى هى صورة للحيوان . جامعة لاسطقساته . والجامعة للاسطقسات يجب أن تكون متقدمة على المزاج .

وهذا تناقض .

وأجاب الفاضل الشارح عن ذلك : بأن الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين ، ثم إنه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس . ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظة له ، وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء .

وقال فى رسالته المشتملة على أجوبة مسائل « المسعودى » :

[واعلم أن الجامع لتلك العناصر . غير الحافظ لذلك الاجتماع .

ولما كتب « بهمينيار » إلى الشيخ وطالبه بالحجة على « أن الجامع للعناصر فى بدن الإنسان هو الحافظ لها » فقال الشيخ : « كيف أبرهن على ما ليس ؟ فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين ، والحافظ لذلك الاجتماع أولا . القوة المصورة لذلك البدن ، ثم نفسه الناطقة » . .]

ثم قال : [وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية فى جميع الأحوال . بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين .

وبالجملة : فإن تلك المادة تبقى فى تصرف المتصورة . إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة ، فحينئذ توجد النفس] .

يتصرف فى أجزاء بدنك ، ثم فى بدنك *

فهذا ما قال هذا الفاضل فيه .

وقال الشيخ فى الفصل الثالث ، من المقالة الأولى ، من علم النفس ، فى الشفاء :

[فالنفس التى لكل حيوان ، هى جامعة اسطقسات بدنه ، ومؤلفها ، ومركبها ، على نحو تصلح معه أن تكون بدناً لها ، وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى] .

فقول الشيخ فى الشفاء والإشارات ، يخالف ما ذهب إليه الفاضل الشارح ههنا ، وما نقله عن الشيخ فى رسالته .

وأيضاً إن كانت نفس الأم ، مدبرة للمزاج ، فكيف فوضت التدبير بعد مدة ، إلى الناطقة ؟ وإنما يجرى أمثال هذا ، بين فاعلين غير طبيعيين بإرادات متجددة .

وإن كانت القوة المصورة ، مدبرة ؛ والمصورة من القوى الخادمة للنفس ، التى تكون بمنزلة آلات لها ، فكيف خدمت المصورة ، قبل حدوث النفس التى هى مخدومها ؟ وكيف فعلت بذاتها ؟ فإن الآلة ليس من شأنها أن تفعل ، من غير مستعمل إياها .

وما تقتضيه القواعد الحكمية التى أفادها الشيخ وغيره : هو أن نفس الأبوين تجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ، ثم تجعلها أخلاطاً ، وتفرز منها بالقوة المولدة ، مادة المنى ، وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصير ورتها إنساناً فتصير بتلك القوة منياً .

وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى ، كالصورة المعدنية .

ثم إن المنى يتزايد كمالا فى الرحم ، بحسب استعدادات تكتسبها هناك ؛ إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة ، الأفعال النباتية ، فتجذب الغذاء ، فتضيفها إلى تلك المادة ، فتنميها ، وتتكامل المادة بتربيتها إياها ، فتصير تلك المصورة مصدراً ، مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفاعيل .

وهكذا إلى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل تصدر عنها ، مع جميع ما تقدم ، الأفعال الحيوانية أيضاً .

فتصدر عنها تلك الأفعال أيضاً ، فيتم البدن ، ويتكامل ، إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة ، أو يصدر عنها مع جميع ما تقدم ، النطق ، وتبقى مدبرة فى البدن ، إلى أن يحل الأجل .

وقد شبهوا تلك القوى فى أحوالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها نفساً مجردة ، بحرارة

الفصل السادس

إشارة

(١) فهذا الجوهر فيك واحد ، بل هو أنت عند التحقيق .

تحدث فى فحم من نار مشتعلة تجاوره ، ثم تشتد ، فإن الفحم — بتلك الحرارة — يستعد لأن يتجمر ، وبالتجمر يستعد لأن يشتعل ناراً شبيهة بالنار المجاورة .

فمبدأ الحرارة النارية الحادثة فى الفحم كتلك الصورة الحافظة . واشتدادُها كمبدأ الأفعال النباتية . وتجمرها كمبدأ الأفعال الحيوانية . واشتعالها ناراً ، كالناطقة .

وظاهر أن كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة .

فجميع هذه القوى كشىء واحد ، متوجه من حد ما من النقصان ، إلى حد ما من الكمال .

واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة ، فهى على اختلاف مراتبها ، نفس لبدن المولود .

وتبين من ذلك أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة فى المنيين هو نفس الأبوين . وهو غير حافظها . والجامع للأجزاء المضافة إليها ، إلى أن يتم البدن ، وإلى آخر العمر ، والحافظ للمزاج هو نفس المولود .

وقول الشيخ [إنهما واحد] بهذا الاعتبار .

وقوله : [إن الجامع غير الحافظ] بالاعتبار الأول .

وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين — أعنى أن يكون الجامع والحافظ ، شيئين ، أو شيئاً واحداً — حاصل ؛ لأن المزاج محتاج إلى شىء آخر ، هو النفس . سواء كانت نفس ذلك البدن ، أو نفساً أخرى .

(١) يريد بيان أن الجوهر الذى أثبته فى الفصل المتقدم ، بالحركة ، والإدراك ، وحفظ المزاج ، هو شىء واحد بعينه . وهو تلك الذات المدركة لنفسها ، المذكورة فى الفصول المتقدمة .

ويشير إلى كيفية ارتباطه بالبدن ، ويبين أن كل واحد منهما ينفعل من الآخر بحسب

(٢) وله فروع من قوى منبثة فى أعضائك .

(٣) فإذا أحسست بشيء من أعضائك شيئًا ، أو تخيلت أو اشتهيت ، أو غضبت ؛ ألقت العلاقة التى بينها وبين هذه الفروع ، هيأة فيه ، حتى تفعل بالتكرار إذعانًا ما ، بل

ذلك الارتباط . فقال : [فهذا الجوهر فيك واحد] . وذلك لأن الشيء الذى تصدر عنه الحركة الإرادية فى الإنسان : هو الذى يدرك فيه ، وذلك بديهى . وهو الذى إذا أصابه وهن أو عدم ، تداعى بدنه إلى الانفكاك ؛ وذلك تجريبى .

ثم قال : [وهو أنت عند التحقيق] وذلك لأنك تعلم يقيناً أنك متحرك بإرادتك ، وتدرك بمشاعرك أو بعقلك ، وإن مزاجك يبقى ما دمت باقياً ؛ ولو عمرت مائة سنة ؛ ويزول عند حلول الأجل فى سويعات ، فيأخذ البدن فى الانفكاك والانحلال .

وإنما استدل على وجود النفس فى الفصل المتقدم ، بالحركة والإدراك ؛ دون الأفعال النباتية ؛ ليتبين لك أن تلك النفس هى أنت ؛ فإنك لا تشك فى صدور هذين الفعلين عنك . وتشك فى صدور الأفعال النباتية عنك ، إلى أن يتبين لك بنوع من البيان .

(٢) أقول : وذلك لأن النفس واحدة ، وقد تصدر عنها أفعال متقابلة ، كالشهوة لشيء ، والغضب على شيء ، والدفع لشيء ، والجذب لآخر .

وهى ، من حيث تكون مشتهية ، لا تكون غاضبة ؛ وبالعكس ، والاشتغال بأحدهما ، ربما يمنعها عن الاشتغال بالآخر .

فإذن هى مبدأ لأشياء متقابلة ، تصدر عنها بحسبها الأفعال المتقابلة .

فتلك الأشياء — من حيث هى مبادئ التغيرات — قوى — ومن حيث هى لا تفعل بانفرادها ، بل تفعل إذا استعملتها النفس — فروع لها ، بها ارتبطت بالبدن .

(٣) أقول : هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن ، وهو أن تحصل فى النفس هيأة ، بسبب هذه الأفعال التى ذكرها ، وهى كيفية من الكيفيات النفسانية ، وتسمى حالا ، ما دامت سريعة الزوال ، فإذا تكررت أذعنت النفس لها ، فصارت النفس كل مرة أسهل تأثراً ، حتى تتمكن تلك الكيفية منها ، وتصير بطيئة الزوال ، فصارت ملكة ، وبالقياس إلى ذلك الفعل ، عادة وخلقاً .

عادةً وخلقًا ، يمكنان من هذا الجوهر المدبر ، تمكن الملكات .

(٤) وكما يقع بالعكس ؛ فإنه كثيرًا ما يبتدئ ، فتعرض فيه هيأة ما ، عقلية ، فتنقل العلاقة من تلك الهيأة ، أثرًا إلى الفروع ، ثم إلى الأعضاء .

انظر ! إنك إذا استشعرت جانب الله عزوجل ، وفكرت فى جبروته ، كيف يقشعر جلدك ، ويقف شعرك ؟

(٥) وهذه الانفعالات والملكات ، قد تكون أقوى ، وقد تكون أضعف . ولولا هذه الهيئات ، لما كان نفس بعض الناس – بحسب العادة – أسرع إلى التهتك والاستشاطة غضبًا ، من نفس بعض *

---

(٤) وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس ، وهو ظاهر .

ومعنى قوله : [يقف الشعر] هو أن يقوم من الفزع والخشية .

(٥) أقول : هذه إشارة إلى أن هذه الكيفيات المذكورة فى الجانبين قابلة للشدة والضعف . ويختلف الناس بحسبها فى هذه الانفعالات والملكات ، وذلك لاختلاف أحوال أنفسهم وأمزجتهم .

الفصل السابع

إشارة

(١) إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرِك ، يشاهدها ما به يدرك.

وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون فى أخلاقهم الفاضلة والرذلة. فيكون بعضهم أشد أو أضعف استعداداً للغضب . وبعضهم للشهوة ، وكذلك فى سائرها .

(١) لما فرغ من إثبات النفس . أراد أن يبين أحوال قواها . وهى :
إما مدركة .
وإما محركة .

فبدأ بالمدركة ، وذكر أولا معنى الإدراك فى هذا الفصل .

قال الفاضل الشارح : [إنما قدم الإدراك ؛ لأن الحركة الإرادية لا توجد إلا عند الشعور بمطلوب ، أو مهروب عنه ، فهى متأخرة عن الشعور : ولأجل ذلك ذهب بعضهم — وإن كانوا مبطلين — إلى تجويز خلو بعض الحيوانات ؛ كالأصداف . والإسفنجات؛ عن تلك الحركة] .

أقول : ويمكن أيضاً أن يقال : إنما احتاج الحيوان إلى الإدراك لأجل الحركة ، حتى يتحرك إلى ملائم وغير ملائم ، ولذلك لم يكن النبات مدركاً .

والحق : أنه لا تقدم لأحدهما على الآخر من هذه الجهة ، ولذلك جعلا مبدأى فصلين متساويين فى الرتبة للحيوان .

بل الوجه فى تقدم الإدراك على الحركة أنه أشرف منها ؛ لأنه قد يكون مطلوباً لذاته ، كما فى الإنسان . والحركة لا تكون البتة مطلوبة إلا لغيرها .

وبعد ما تقدم فنقول :
الشيء المدرَك :
إما أن يكون مادياً .
أو لا يكون .

فإن كان مادياً ، فحقيقته المتمثلة هى صورة منتزعة من نفس حقيقته الخارجية ، انتزاعاً على الوجه المفصل فى الفصل التالى لهذا الفصل .

وإن كان مفارقاً ، فلا يحتاج فيه إلى الانتزاع .

فقوله : [وهو أن تكون حقيقة متمثلة] متناول للأمرين ، يقال تمثل كذا عند كذا ، إذا حضر منتصباً عنده بنفسه ، أو بمثاله .

والإدراك تعرض له إضافتان :

إحداهما : إلى ذى الإدراك .

والثانية : إلى الشىء المدرك .

ولأجل ذلك احتاج فى تعريفه إلى إيراد ذكر الشىء ، وهو المدرَك ، وإلى إيراد ذكر الإدراك ، وهو قوله : [عند المدرِك] .

ولأجل عروض هذه الإضافة ، كان المدرك والمدرك أيضاً متضايفين .

والإدراك ينقسم :

إلى إدراك بآلة :

وإلى إدراك بغير آلة ، بل بذات المدرك .

وللتنبيه على القسمين : قيد التعريف بقوله : [يشاهدها ما به يدرك] .

وعلى قوله : [يشاهدها] . بحث ، وهو أن يقال : المشاهدة نوع من الإدراك ، أخذه فى بيان معنى الإدراك .

فإن قيل : إنه أراد بالمشاهدة الحضور فقط . قيل: الحضور غير كاف ، فإن الحاضر عند الحس الذى لا تلتفت النفس إليه ، لا يكون مدركاً .

والجواب : أن الإدراك ليس هو كون الشىء حاضراً عند الحس فقط ، بل كونه حاضراً عند المدرك ، لحضوره عند الحس ، لا بأن يكون حاضراً مرتين ، فإن المدرك هو النفس ، ولكن بواسطة الحس .

وكلام الشيخ دال عليه .

واعلم أن الحضور عند الحس ، ليس هو الحصول فى نفس الحس . بل يجوز أن يكون أيضاً الحصول فى آلة للحس ، يتصل بها الحس ، كانت تلك الآلة محلا للحس ، أو لم تكن .

عن المدرِك إذا أدرك ، فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى

والأشياء المدركة تنقسم :
إلى ما لا يكون خارجاً عن ذات المدرك .
وإلى ما يكون .
أما فى الأول : فالحقيقة المتمثلة عند المدرك ، هى نفس حقيقتها .
وأما فى الثانى : فهى تكون غير الحقيقة الموجودة فى الخارج ، بل هى :
إما صورة منتزعة من الخارج ، إن كان الإدراك مستفاداً من خارج .
أو صورة حصلت عند المدرك ابتداء، سواء كانت الخارجية مستفادة منها أولم تكن.
وعلى التقديرين ، فإدراك الحقيقة الخارجية ، هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك .

واستدل على ذلك بقوله : [فإما أن تكون تلك الحقيقة] أى المتمثلة [نفس حقيقة الشىء الخارج عن المدرك ، إذا أدرك . . . أو تكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير مباين له] .

وقدم إبطال القسم الأول ، على ذكر القسم الثانى ، فقال ، بعد ذكر القسم الأول .

[فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى الأعيان الخارجة ، مثل كثير من الأشكال الهندسية] مثلا : كالكرة المحيطة باثنى عشر قاعدة مخمسات [بل كثير من المفروضات التى لا تمكن إذا فرضت فى الهندسة ، كما يفرض مثلا من الممتنعات ، ليتبين به الخلف ، فتكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق أصلا] إذ لا حقيقة لها فى الخارج .

ولما كانت مما تدرك ، علم أنها موجودة لا فى الخارج ، بل عند المدرك ، وفيما لا يباينه .
فبإبطال القسم الأول يتحقق الثانى ، وأشار إلى ذلك بقوله : [وهو الباقى] .
والمثال فى قوله : [أو يكون مثال حقيقته . . .] هو الصورة المنتزعة ؛ أو الصورة التى لا تحتاج إلى الانتزاع من الشىء الذى لو كان فى الخارج ، لكان هو .
فهذا بيان ما قاله الشيخ :

واعلم : أن العلماء اختلفوا فى ماهية الإدراك اختلافاً عظيماً ، وطولوا الكلام فيها ، لا لخفائها ، بل لشدة وضوحها .

الأعيان الخارجية : مثل كثير من الأشكال الهندسية ، بل

فنهم : من جعل الإضافة العارضة للمدرك والمدرك ، نفس الإدراك ، ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة . وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضايفين ، فلزمه أن لا يكون ما ليس بموجود فى الخارج مدركاً ، وأن لا يكون إدراك ما ، جهلا البتة ، لأن الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها .

ومنهم : من ذهب إلى أن الإدراك غنى عن التعريف ، فلا ينبغى أن يعرف ، وهو الحق ، إلا أنهم لا يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التى وقع القوم فيها .

واعلم : أن ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للإدراك ، ولذلك لم يتحاش فيه عن إيراد ذكر المدرك ، فإنه لايجوز أن يقال فى تعريف الحركة مثلا : إنها حال للمتحرك .

بل هو تعيين للمعنى المسمى بالإدراك الذى يشترك فيه : الإحساس ، والتخيل ، والتوهم ، والتعقل . وإن كان ذلك المعنى واضحاً غنيًّا عن التعريف ؛ فإن الباحثين عن حقائق الأشياء ، كثيراً ما يرومون تعيينَ الأشياء الواضحة . المقولة على الأشياء المختلفة ، وتلخيصَها ، كالحركة مثلا ؛ ليتعرفوا حالها ، أهى بالتساوى فى تلك الأشياء ، أم بغير التساوى ، وكيفية نسبتها إلى ما يتعلق بها .

وأيضاً ، فهم كثير من الناظرين فى الفلسفة من قولهم : [النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة ، والمعقولات بذاتها] .

إن مدرك الجزئيات هى الآلة ، لا النفس ، وشنعوا عليهم بأنهم يقولون : [النفس لا تدرك الجزئيات] .

وطولوا الكلام فى ذلك .

وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه ، لا على ماقالته الحكماء ، كما سيجىء بيانه فى موضعه .

فمن اعتراضات الفاضل الشارح : فى هذا الموضع : [أن الصورة الذهنية :

إن لم تكن مطابقة ، للخارج ، كانت جهلا .

وإن كانت مطابقة ، فلا بد من أمر فى الخارج .

وحينئذ ، لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبية بين المدرك وبينه ، حتى يكون الإدراك إضافة .

كثير من المفروضات التى لا تمكن إذا فرضت فى الهندسة ،

وبأن الصور المتخيلة ، لم لا يجوز أن تكون موجودة قائمة بأنفسها ، كما قاله أفلاطون ، أو بغيرها من الأجرام الغائبة عنا . وهذا وإن كان مستبعداً لكنه بالقياس إلى التزام أن صورة السماء فى الذهن ، مساوية للسماء ، غير مستبعد] .

والجواب :

عن الأول : أن من الصورة ما هى مطابقة للخارج ، وهى العلم ، ومنها ما هى غير مطابقة للخارج ، وهى الجهل .

وأما الإضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها ، لامتناع وجودها فى الخارج ، فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علماً ولا جهلا .

وعن الثانى : أن أفلاطون لم يذهب هو ولا غيره إلى أن المحالات المناقضة لأنفسها موجودة فى الخارج ، ولا أمكن أن يذهب إلى ذلك ذاهب .

وأما القول بكون الصورة المدركة ، فى جسم غائب عن المدرك ، فليس بمستبعد فقط ، بل إنما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة .

وليس كذلك القول بأن صورة السماء المنطبعة فى آلة الإدراك ، مساوية للسماء ، لاحتمال أن يكون الانطباع فى مادة الجسم ، الذى هو آلة الإدراك ، أو فى القوة المدركة الحالة فيه ، اللذين لاحظ لهما فى الصغر والكبر ، من حيث ذاتاهما .

أو لاحتمال أن يكون المنطبع أصغر مقداراً من السماء ، وذلك غير قادح فى المساواة ، بحسب الصورة ؛ فإن الصغير والكبير من الإنسان ، متساويان فى الصورة الإنسانية .

ولما لم يكن ذلك محالا ، فمجرد الاستبعاد الذى ادعاه ، لا يقتضى بطلانه ، على أن هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بأن الإدراك إنما يكون بصورة مطلقاً . بل غاية ما فى الباب أنه يرد على القائلين بأن :

الإبصار إنما يكون بانطباع صورة فى الرطوبة الجليدية .

والتخيل يكون بانطباع صورة فى الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل .

ولا يرد على سائر الإدراكات الجسمانية والعقلية ، ولا فى الموضعين المذكورين أيضاً ، على القائلين بالشعاع ؛ أو على من ذهب مذهب الشيخ « أبى البركات » فى القول بأن

مما لا يتحقق أصلا .

الصورة المتخيلة تنطبع فى النفس .

ولولا أن هذا البحث خارج عما فى الكتاب : لأوردنا التحقيق فيه ، لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضى التعسف .

ومنها قوله : [إن لزم من قول الشيخ إثبات الصورة الذهنية ، فإنما لزم فيما لا يكون موجوداً .

أما المحسوسات التى لا تدرك إلا إذا كانت موجودة ، فيحتمل أن يكون إدراكها إضافة للمدرك ، إليها] .

والجواب : أن الإدراك معنى واحد ، إنما يختلف بإضافته إلى الحس أو العقل ؛ فإذا دلت ماهيته فى موضع على كونه أمراً غير مضاف عرضت له الإضافة ؛ علم قطعاً أنه ليس نفس الإضافة أينما كان .

ومنها قوله : [حصول الاستدارة والحرارة فى القوة المدركة ، يقتضى صيرورتها مستديرة حارة]

والجواب : أن الاستدارة :

إن كانت جزئية ، كانت ذات وضع ، ولا محالة يكون محلها ذا وضع ، فيصير الجزء الذى هو محلها ، مستديراً بها — من حيث هو محلها — ولا يلزم من ذلك أن يصير المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة له ، مستديراً .

وإن كانت كلية ، لم تكن ذات وضع ، ولا تقتضى أن يصير محلها مستديراً .

وأما الحرارة ، فإنها لا تقتضى كون محلها حارًّا ، إلا إذا كان الحال هى بعينها ، والمحل جسماً خالياً عن ضدها ، من شأنه أن ينفصل عنها .

ولا يلزم من ذلك أن صورتها المغايرة لها ، إذا حلت جسماً ، أو قوة جسمانية ، أن تجعلها حارة ، فضلا عن أن تجعل المدرك ، الذى يكون ذلك المحل آلة له ، حارا .

والاعتراضات التى أوردها على كل واحد من الإدراكات الجزئية تجرى مجرى هذه . والاشتغال بها يقتضى تطويل شرح الكتاب بما ليس فى متنه .

وأما احتجاجاته ، — بعد تسليم احتياج الإدراك إلى حصول صورة فى المدرك — على أنه أمر وراء ذلك الحصول :

أو تكون مثالَ حقيقتِه مرتسمًا فى ذات المدرك ، غير مباين له .

فمنها : قوله [لو كان إدراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط ، لكان الجسم الأسود مدركاً] .

والجواب : أن حصول الشيء للشيء ، يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة .

كحصول الجوهر ، للجوهر والعرض .

وحصول العرض . للعرض والجوهر .

والصورة ، للمادة أو الجسم .

وعكسهما .

والحاضر لما حضر عنده .

وعكسه .

إلى غير ذلك .

ولما كان الحصول الإدراكي معلوماً ، ولم يكن المراد من هذا القول ، تعريفاً الإدراك، لم يتعرض لبيان الأقسام ، بل اقتصر على تعيين هذا الحصول ، بأنه حصول صورة ما للمدرك ، لا لشيء على الإطلاق .

ولما لم يكن هذا الحصول ، بمعنى حصول العرض لموضوعه ، لم يجب أن يكون الأسود، مدرك السواد .

ومنها : قوله : [وأيضاً لوجب — أنا إذا تصورنا موجوداً ليس بجسم ، ولا قائماً فى جسم. واعتقدنا حلول السواد فيه — أن نقطع بكونه عالماً به] .

والجواب : أن اعتقاد حلول السواد فيه :

إن كان على سبيل حلوله فى الأجسام ، فهو جهل وسخف .

وإن كان على سبيل حلوله فى المجردات ، فهو معنى كونه عالما به ، ولا تغاير بينهما إلا تغاير الألفاظ المترادفة .

ومنها : قوله : [إنا بعد العلم بأن الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه ، قد نتشكك فى أنه هل يعلم ذاته ، وهل يعلم كونه فاعلا بغيره ، أم لا .

ويدل ذلك على أن كون الشيء عالماً بشيء ، مغاير لحصول ذلك الشيء له] .

والجواب أن ذلك إنما يقع إذا لم يتحقق أن ذاته بأى وجه حصل لذاته ، وأن غيره

بأى وجه حصل له ؛ فإن معانى الحصول مختلفة .

فإذا حققنا تجرده ، وحققنا أن كون الشيء مجرداً ، قائماً بالذات ؛ يقتضى علمه بذاته وبصفاته — كما يجيء بيانه — لم نتشكك فى ذلك .

ومنها : قوله : [إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا — على ما يقولون — فعلمنا بعلمنا بذاتنا :

إما أن يكون علمنا بذاتنا ، وحينئذ يكون أيضاً ، هو ذاتنا بعينه ، وهلم جرًّا فى التركيبات غير المتناهية .

وإما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا . ويلزم منه أيضاً أن لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا] .

وهذا من اعتراضات « المسعودى » .

والجواب عنه : أن علمنا بذاتنا ، هو ذاتنا بالذات ، وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار .

والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ، ما دام المعتبر يعتبره .

وأما قوله : [حصول الشيء للشيء يقتضى تغاير الشيئين : كإضافة الشيء إلى الشيء وإيجاد الشيء من الشيء ، وذلك يقتضى امتناع كون الشيء عالماً بنفسه] .

فالجواب : أن تغاير الاعتبار كاف فى الحصول والإضافة ؛ فإن المعالج لنفسه ، معالج باعتبار آخر ، وليس بكاف فى الإيجاد ؛ لأنه يقتضى تقدم الموجِد على الموجَد بالذات .

ومنها قوله : [الصورة تحصل فى الخيال ، أو فى الجليدية ، والإدراك يكون فى الحس المشترك ، أو فى ملتقى العصبتين ، فلو كان نفس الحصول إدراكاً ، لكانا معاً] .

والجواب : ما مر ، وهو أن الإدراك ليس هو حصول الصورة فى الآلة فقط ، بل حصولها فى المدرك ، لحصولها فى الآلة . وههنا الإدراك لا يحصل فى الحس المشترك ، ولا فى ملتقى العصبتين ، بل فى النفس ، بواسطة هاتين الآلتين ، عند حصول الصورة فى الموضعين المذكورين ، أو غيرهما .

ومنهما : قوله : [إنا نعلم أن المبصَر هو زيد الموجود فى الخارج ، والقول بأنه مثاله وشبحه ، يقتضى الشك فى الأوليات] .

والجواب : أن المبصَر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه .

أما الأبصار فهو حصول مثاله فى آلة المدرك .

الفصل الثامن

تنبيه

(١) الشيءُ قد يكون محسوسًا ، عند ما يشاهد ؛ ثم يكون متخيلا ، عند غيبته ، بتمثل صورته فى الباطن ، كزيد الذى أبصرته ، مثلا ، إذا غاب عنك فتخيلته .

وعدم التمييز بين المدرك والإدراك ، هو منشأ هذا الاعتراض .

ويجرى مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين أيضاً عليه ، [وهو أن الإدراك . كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما فى الخارج . والشعور بالمطابقة ، إنما يكون بعد الشعور بما فى الخارج] .

وجوابه : أن المطابقة غير الشعور بها . وإنما اشترط فيه الأول ، دون الثانى .

فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ ، وأجوبتها . قد اقتصرنا عليها ، إيثاراً للاختصار ؛ فإن فيها — وفى ما سيأتى من بعد — الكفاية لمن أخذت الفطاعة بيده ، كما قال الشيخ فى صدر الكتاب .

(١) لما فرغ من بيان معنى الإدراك أراد أن ينبه على أنواعه ومراتبها . وأنواع الإدراك أربعة :

إحساس ، وتخيل ، وتوهم ، وتعقل .

فالإحساس : إدراك الشيء الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك ، على هيآت مخصوصة به ، محسوسة ؛ من الأين ، والمتى ، والوضع ، والكيف ، والكم ، وغير ذلك . وبعض ذلك لاينفك ذلك الشيء عن أمثالها فى الوجود الخارجى ، لايشاركه فيها غيره .

والتخيل : إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ، ولكن فى حالتى حضوره وغيبته .

والتوهم : إدراك المعانى غير المحسوسة : من الكيفيات والإضافات ، مخصوصة بالشيء الجزئى الموجود فى المادة لا يشاركه فيها غيره .

والتعقل : إدراك الشيء من حيث هو هو فقط ؛ لا من حيث هو شيء آخر ، سواء

وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد ، مثلا ، معنى الإنسان الموجود أيضًا لغيره .

وهو عندما يكون محسوسًا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته ، لو أزيلت عنه لم تؤثر فى كنه ماهيته ، مثل : أَيْن ، وَوَضعٍ ، وَكَيْفٍ ، ومقدارٍ بعينه ؛ لو تُوُهِّمَ بَدَلَه غيرُه لم تؤثر فى حقيقة ماهية إنسانيته .

أخذ وحده ، أو مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الإدراك .

فهذه إدراكات مترتبة فى التجريد :

الأول : مشروط بثلاثة أشياء :

حضور المادة ، واكتناف الهيئات ، وكون المدرك جزئيًّا .

والثانى : مجرد عن الشرط الأول .

والثالث : مجرد عن الأولين .

والرابع : عن الجميع .

إلا أنها إذا قيست إلى مدرك واحد سقط الوهم من الاعتبار ، لأنه لايدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده ، بل يدرك مايدركه بمشاركة الخيال ، وبذلك يتخصص مُدرَكه ويصير جزئيًا ، ولذلك لم يعتبره الشيخ فى هذا الكتاب ، واعتبره فى سائر كتبه بالوجه الأول .

وكل طبيعة — كالإنسانية — إذا أخذت من حيث هى هى . صلحت لأن تقع على كثيرين ، ولأن لا تقع إلا على واحد ، وإنما تختلف فى ذلك بانضياف معان غيرها إليها ، لا تختلف هى باختلاف تلك المعانى ، ولا يلزمها شىء من تلك المعانى من حيث ماهيتها فالمعنى الذى ينضاف إليها ويجعلها جزئيًّا شخصيًّا ، هو المادة أولا ؛ لأن زيداً لا يباين عمراً بالإنسانية ولا بما تقتضيه الإنسانية نفسها ، وإنما يباينه بشخصه المادى .

ثم ما تستلزمه المادة من الأحوال المذكورة ، كالأين والكيف وغيرهما ، ثانياً .

فالصور المحسوسة منتزعة نزعاً ناقصاً ، مشروطاً بحضور المادة .

والخيالية منتزعة نزعاً أكثر ، لكنه غير تام .

والحس يناله من حيث هو مغمور فى هذه العوارض التى تلحقه بسبب المادة ، التى خلق منها ، لا يجرده عنها ؛ ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ؛ ولذلك لا يتمثل فى الحس الظاهر صورته إذا زال .

والعقلية منتزعة نزعاً تامًّا .

وعبارة الكتاب ظاهرة ، وإنما تمثل بالإبصار ؛ لأنه أظهر أنواع الإحساس .

والفاضل الشارح : فسر الغواشى الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ، ولوازم الوجود والماهية .

أقول : ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية ، وأيضاً لا تكون بحيث يمكن أن تزول . وأيضاً لا تكون مثل هذه الغواشى عند ما يكون الشىء محسوساً فقط ، بل عند ما يكون معقولا أيضاً .

وقد أورد : فى هذا الموضع سؤالا وهو : [أن الصورة العقلية من حيث حلولها فى نفس جزئية حلول العرض فى الموضع ، تكون جزئية ، ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها فى تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس ، عوارض غريبة لا تنفك عنها .

وهذا يناقض قولهم : العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة .

وأيضاً : تلك الصورة التى فى نفس زيد مثلا لا يمكن أن تكون جزءاً من ماهية الأشخاص الموجودة فى الخارج ، قبل زيد وبعده .

فإذن تلك الصورة ليست بمجردة ، ولا بمشترك فيها .

وأجاب بأن الإنسانية المشتركة الموجودة فى الأشخاص ، فى نفسها مجردة عن اللواحق ، فالعلم المتعلق بها من حيث هو علم ، كلى مجرد ؛ لأن معلومه كذلك ؛ لأن العلم فى ذاته كذلك] .

قال : [ولهذا السبب سماه المتقدمون كليًّا تعويلا على فهم المتعلمين . والمتأخرون إذ لم يقفوا على أغراضهم ، ظنوا أن فى العقل صورة كلية مجردة . وليس الأمر على ما ظنوه ، بل التحقيق على ما ذكرناه] .

وأما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض ،لا يقدر على تجريده المطلق عنها ، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التى تعلّق بها الحس ، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها .

وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخشة ، مستثبتًا إياها كأنه عمِل بالمحسوس عملا جعله معقولا .

وأقول : الإنسانية التى فى زيد ليست بعينها التى فى عمرو ، فالإنسانية المتناولة لهما معاً ، من حيث هى متناولة لهما ، ليست هى التى فى كل واحد منهما ، ولا هى فيهما معاً ، لأن الموجود منها فى أحدهما حينئذ لا يكون نفسها ، بل جزءاً منها ، فهى إنما تكون فى العقل فقط ، وهى الإنسانية الكلية ؛ فهى من حيث كونها صورة واحدة فى عقل زيد مثلا ، جزئية ؛ ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس ، كلية .

ومعنى تعلقها : أن الإنسانية المشتركة بتلك الصورة ، التى هى طبيعة صالحة لأن تكون كثيرة ، ولأن لا تكون ، لو كانت فى أية مادة من مواد الأشخاص ، لحصل ذلك الشخص بعينه . أو أى واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه زيد ، حصل فى عقله تلك الصورة بعينها .

فهذا معنى اشتراكها .

وأما معنى : تجريدها ، فكون تلك الطبيعة التى انضاف إليها معنى الاشتراك ، منتزعة من اللواحق المادية الخارجية ، وإن كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة.

فإنها بأحد الاعتبارين مما ينظر به فى شىء آخر ، ويدرك به شىء آخر ، وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه وتدرك نفسها .

فإذن الصورة التى ذكر هذا الفاضل حالها ههنا ، هى الطبيعة الإنسانية التى ليست فى

(٢) وأما ما هو فى ذاته برئ عن الشوائب المادية ، واللواحق الغريبة التى لا تلزم ماهيته عن ماهيته ، فهو معقول لذاته ، ليس يحتاج إلى عمل يعمل به بعده لأن يعقله

الحقيقة كلية ولا جزئية . وأما التى سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون فى ذلك ، فلم يتعرض لها البتة .

والعجب منه أنه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله فى مواضع غير معدودة ، وهو أن الكليات لا توجد فى الخارج .

(٢) أقول : الشيء الذى لا يتعلق بالمادة أصلا ، ولا باللواحق الغريبة ، فليس يمكن أن يلحقه شيء من خارج ذاته ، لحوقاً غريباً ؛ لأنه مجرد عما يغاير ذاته ، بل إنما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته .

وهذا تصريح بأن لوازم الماهية ليست من الغواشى الغريبة ؛ فلذلك الشيء لايمكن أن يتكثر إلا بالماهية ، وهو معقول بذاته ؛ لأنه لا يحتاج إلى تجريد ؛ فإن لم يعقل ، كان ذلك من جهة القوة العاقلة ، لا من جهته ؛ لأنه فى نفسه معقول غير محتاج إلى عمل يعمل به ، ليصير معقولا ، بل العاقلة تحتاج إلى عمل تعمله بنفسها — كالفكر مثلا — لتصير عاقلة له

فالضمير فى قوله [بل لعله] يعود إلى العمل ، ويحتمل أن يعود إلى المعقول ؛ لأن ذلك الشيء من شأنه أن يكون أيضاً عاقلا بذاته — كما سيجيء بيانه — وهو معنى قوله : [بل لعله فى جانب ما من شأنه أن يعقله] .

كأن الشيخ قسّم الموجودات :
إلى ما من شأنه أن يكون عاقلا .
وإلى ما ليس من شأنه ذلك .
وقسمها أيضاً :
إلى ما من شأنه أن يكون معقولا بذاته .
وإلى ما ليس من شأنه ذلك :
فأشار إلى أن ما من شأنه أن يكون معقولا بذاته ، ليس بحسب القسمة الأولى ، من

ما من شأنه أن يعقله ، بل لعله من جانب ما من شأنه أن يعقله *

القسم الذى ليس من شأنه أن يكون عاقلا، بل هو من القسم الآخر أعنى مما من شأنه أن يكون عاقلا .

وإنما لم يحكم بذلك جزماً ؛ لأنه مما لم يبينه بعد ، وسيأتى بيانه .

وأورد الفاضل الشارح : شكًّا بعد أن ذكر أن المراد من المادة ههنا هو المحل، سواء كان محسوساً ، كخشب السرير ، أو معقولا ، كالهيولى ، وسواء كان متقوماً بالحالّ ، كالهيولى ، أو مقوماً له ، كالموضوع .

وذلك الشك : أن المحل ماهية معقولة ، لا ينافى تعقلها تعقل الحال فيها ، فإن من عقل ثبوت الشكل للخشب ، فقد عقلهما ؛ فإذن ليست هى بمانعة عن التعقل .

وأجاب : بأن التعقل إن كان حصول ماهية المعقول للعاقل، كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير ؛ لأن كل ما ليس فى محل ، فلكونه قائماً بذاته ، تكون حقيقته حاصلة لذاته ، فهو معقول لذاته ، عاقل لذاته .

وكل ما يقوم بمحل ، لم تكن حقيقته حاصلة لذاته ، بل لغيره ، فلايكون هو عاقلا لذاته ، ويصير معقولا لغيره لعمل يعمله به ذلك الغير ، وهو الانتزاع .

أقول : هذا الجواب ليس كما ينبغى ؛ فإن الجسم ليس فى محل وليس عاقلا لذاته ، والصورة المعقولة حالة فى محل ، وليست محتاجة إلى عمل يعمل بها لتصير معقولة .

والحق : أن المادة ههنا هى الهيولى لا غير ، فإنها هى المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والأعراض المحسوسة وغير المحسوسة ، أشخاصاً ذوات أوضاع ، وهى وجميع ما يحل فيها ، يمكن أن تؤخذ من حيث هى كذلك ، وحينئذ لا يكون شىء منها معقولا . ويمكن أن تؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة ، وحينئذ يكون جميعها معقولا . وهذا هو منع المادة عن كون الشىء معقولا .

وأما كون الشىء عاقلا ، فهو يكون لقيامه بالذات ، بعد تجرده أيضاً فى ذاته ، لا بسبب عمل عامل كما سيأتى بيانه .

الفصل التاسع

إشارة

(١) لعلك تنزع الآن إلى أن نشرح لك أمر القوى الداركة

(١) أقول : لما فرغ من بيان أنواع الإدراكات ، شرع فى إثبات القوى المدركة وأحوالها ، وابتدأ بالحيوانية ، وهى تنقسم إلى :

ظاهرة ، وباطنة

أما الظاهرة ، فلكونها ظاهرة الوجود ، لم تكن محتاجة إلى الإثبات .

ولما كان بيان كيفية الإحساس بها ، يحتاج إلى كلام طويل غير مناسب بسياقة الكتاب ، لم يتعرض له .

وأما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ، ولبناء ما سيأتى من أحوال النفس الناطقة عليها ، كانت مما يحتاج إلى تحقيقه ، فجعل هذا الفصل مشتملاً على بيان :

إثباتها ، وتغايرها ، والإشارة إلى مواضعها .

وهذه القوى تنقسم :

إلى مدركة ، وإلى معينة على الإدراك .

والمدركة مدركة :

إما لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة ، وهو ما يسمى صوراً .

وإما لما لا يمكن ، وهو ما يسمى معانى :

والمعينة تعين :

إما بحفظ المدركات من غير تصرف ، ليتمكن المدرك من المعاودة إلى إدراكها.

وإما بالتصرف فيها .

والمعينة بالحفظ معينة :

إما لمدركة الصور .

وإما لمدركة المعانى .

فهذه خمس قوى :

من باطن ، أدنى شرح ، وأن نقدم شرح أمر القوى المناسبة للحس أولًا ، فاسمع .

(٢) أليس قد تبصر القَطر النازل خطًّا مستقيمًا ؟ .

الأولى : مدركة الصور ، وتسمى حسًّا مشتركاً ؛ لأنها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية إليها .

والثانية : معينتها بالحفظ ، وتسمى خيالاً ومصورة .

والثالثة : المتصرفة فى المدركات ، وتسمى متخيلة ، ومتفكرة ، باعتبارين .

والرابعة : مدركة المعانى ، وتسمى وهماً ومتوهمة .

والخامسة : معينتها بالحفظ ، وتسمى حافظة وذاكرة .

وإنما سمى الجميع مدركة ؛ وإن كانت المدركة منها اثنتين فقط ؛ لأن الإدراكات الباطنة لا تتم إلاّ بجميعها .

وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر ؛ فإن الترتيب التعليمى أن يرتقى بالمتعلمين عما هو أظهر عند الحس ، إلى ما هو أقرب إلى العقل .

(٢) أقول : هذا بيان إثبات « الحس المشترك » و « الخيال » . وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفرداً ، وعلى وجودهما معهما بالشركة :

أما الاستدلال على « الحس المشترك » منفرداً ، فهو قوله :

[أليس قد تبصر القطر النازل ... إلى قوله : إليها يؤدى البصر كالمشاهدة] .

والحاصل : أن الموجود فى الخارج كنقطة ، والمرئى كخط ، والنقطة المتحركة ترتسم فى البصر عند وصولها إلى مكان ما ، تحدث بحسبه المقابلة بينهما ، وتزول عنه بزوال المقابلة ، والمقابلة إنما تحصل فى آن يحيط به زمانان لاحصول لها فيهما ؛ لكون الحركة غير قارة .

فلولا شىء آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات المتتالية فى البصر ، فيه ، بعضها ببعض ؛ لم يكن اتصال ، فلم يُرَ خط .

فإذن ههنا قوة قد بقى فيها الارتسام البصرى مشاهداً .

وأما قوله : [وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها] .

والنقطة الدائرة بسرعة خطًّا مستديرا ؟ كُلُّهُ على سبيل المشاهدة ، لا على سبيل تخيل أو تذكر .

وأنت تعلم أن البصر إنما ترتسم فيه صورةُ المُقابِل .

فإشارة إلى خاصة أخرى لهذه القوة ، وهى التى لأجلها لُقِّبَتْ بـ « المشترك » ؛ وإنما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها ، وسيورد الحجة على إثباتها .

واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال ، بأن قال :

[لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات فى الهواء ؛ بأن يكون كل تشكل يحدث فى جزء من الهواء لوصول النقطة إليه ؛ فإنه يحدث قبل زوال الشكل السابق ، فتتصل التشكلات ويرى خطًّا . . . قال : وهذا أولى مما قالوه ؛ لأن القول بمشاهدة ما ليس فى الخارج سفسطة وجهالة . . .

ثم قال : ولم لا يجوز أن يكون ذلك فى البصر ، والعلم بأن البصر لا ترتسم فيه إلا صورة المقابل ليس ببرهانى ، والتجربة لا تفيده] .

والجواب :

عن الأول : أن بقاء التشكل السابق عند حصول التشكل بعده ، يقتضى الخلاء ؛ فإن التشكل إنما حدث فى الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه ؛ وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضى إحاطة النهايات بالخلاء .

وعن الثانى : أن القول بذلك أولى بأن ينسب إلى السفسطة والجهالة ، من القول بوجود قوة للإنسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته ؛ لأنه ، مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس فى الخارج ، قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون فى حكم ما يقابله .

وأما قول الشيخ :

[وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها] .

فإشارة إلى الخيال ، واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة ، وهو ظاهر .

قال الفاضل الشارح :

[واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين :

أحدهما : أن المدرك قابل ، والقابل يغاير الحافظ :

والمقابلُ النازلُ أو المستديرُ ، كالنقطة ، لا كالخط ، فقد بقى إذن فى بعض قواك هيأة ما ارتسم فيه أولًا ، واتصل بها هيأة الإبصار الحاضر ، فعندك قوة قِبَلَ البصر ، إليها يؤدى البصر ، كالمشاهدة ، وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها .

الحجة : هى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .
والمثال : هو أن الماء يقبل الأشكال ولا يحفظها .
والحجة ضعيفة ؛ ومع ذلك فإن الخيال الذى هو الحافظ .
يجب أن يقبل الصور حتى يمكن أن يحفظها ، وأيضاً
إنها معارضة بالحس المشترك المدرك لأشياء مختلفة .
وبالنفس التى تفعل أفعالا مختلفة] .

وأقول : اجتماع القبول والحفظ فى شىء واحد لا يدل على وحدة مصدرهما ؛ فإنهم يجوزون اجتماعهما فى شىء واحد لقوتين فيه كالأرض ، وأما افتراقهما فى صورة فيدل على مغايرة المصدرين .

والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشىء ؛ لأن الواحد يصدر عنه الكثير إذا كان الصادر بالقصد الأول شيئاً واحداً ، ثم يتكثر بقصد ثان ، أوكانت وجوه الصدورات مختلفة ؛ فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ، ثم يصير مستثبتاً للألوان والأصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان ؛ وذلك لانقسام تلك الصور إليها .

وذلك كالإبصار الذى فعله إدراك اللون ، ثم إنه يصير مدركاً للضدين لكون اللون مشتملا عليهما .

وأما النفس فإنما يكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها .

قال : [والمثال أيضاً ضعيف ؛ لأنه ثبوت الحكم فى صورة لا يقتضى ثبوت مثله فى صورة أخرى] .

وأقول : ليس الأمرَ على ما ظنه ؛ بل إنما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكماً جزئياً مناقضاً للحكم الكلى ، بأن كل ما يقبل شيئاً فهو يحفظه ؛ فإن ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة .

وعندك قوة تحفظ مُثُلَ المحسوسات بعد الغيبوبة ، مجتمعة فيها .

وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا

قال :

[والوجه الثانى : أن استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان ، والنسيان ، يوجب تغاير القوتين ؛ فإن الاستحضار حصول الصورة فى القوتين ، والذهول حصولها فى الحافظة دون المدركة ؛ والنسيان زوالها عنهما .

وهذا أيضاً ضعيف ؛ لأن تجويز الحصول فى الحافظة حالة الذهول يقتضى القول بأن الإدراك ليس هو حصول الصورة فى المدرك بل أمر وراءه ، وعلى هذا التقدير يحتمل أن تكون الصورة حاصلة فى الحس المشترك دائماً ، والاستحضار موقوف على حصول ذلك الأمر .

وأيضاً القوة العاقلة ليست لها حافظة مع أنها تستحضر وتذهل من غير نسيان ، وتنسى .

فإن قلتم : حافظتها العقل الفعال ؛ قلنا : فليكن هو حافظاً للحس المشترك أيضاً] .

والجواب : عنه ما مر : وهو أن الإدراك حصول الصورة للمدرك لحصوله فى الآلة . والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك ، وإن كانت حاصلة فى الآلة . والعقل الفعال — لتمثل المعقولات فيه ، وامتناع تمثل المحسوسات فيه — يصلح لأن يكون حافظاً للصور المعقولة دون المحسوسة .

وأما قول الشيخ : [وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم] . فاستدلال مشترك على وجودهما معاً . وهو بناء على أن النفس لا تدرك المحسوسات إلا بقوة جسمانية :

وتقريره : أنها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات ؛ فإذن لا بد لها حين تحكم على أبيض ما ، أنه ذو حلاوة ، من قوة يدرك البياض والحلاوة

الطعم ؛ وأن لصاحب هذا اللون ، هذا الطعم ؛ فإن القاضى بهذين الأمرين يحتاج إلى أن يحضره المقضى عليهما جميعاً ، فهذه قوى .

معاً بها ، ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات إلى تلك القوة ، نسبة واحدة .

وأيضاً كما أن النفس لا تقدر على هذا الحكم إلاّ بقوة مدركة للجميع ؛ فإنها أيضاً لا تقدر على ذلك إلاّ بقوة حافظة للجميع ؛ وإلا فتنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند إدراك الآخر والالتفات إليه .

واعترض الفاضل الشارح :

[بأنا نحكم على زيد بأنه إنسان ، وهو حكم بكلى على جزئى ، فالحاكم يجب أن يدركهما معاً ، ويلزم منه أن تكون النفس التى هى مدركة للكليات ، مدركة للجزئيات] .

والجواب : أنها مدركة لهما ؛ ولكن لأحدهما بآلة ، وللآخر بغير آلة .

قال :

[والذى يدل على إبطال القول بالحس المشترك ، علمى بالضرورة إذا ذقت طعاماً أن الذائق ليس هو الدماغ ، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال : بل هو « العقب » أو « الكعب » .

وإذا أبصرت شيئاً فلست مبصراً له مرتين ، إحداهما بالعين والأخرى بالدماغ :

والذى يدل على إبطال القول بالخيال ، أن انطباع ما يراه الإنسان طول عمره فى جزء من الدماغ يقتضى : إما اختلاط الصور أو انطباع كل واحد فى جزء هو غاية فى الصغر] .

والجواب :

عن الأول : أنك أيضاً بالضرورة تجد الفرق بين الذوق ، وتخيل الذوق ، وتعلم أن تخيل الذوق ليس فى عقبك .

وعن الثانى : أنه استبعاد محض ؛ وذلك لقياس الأمور الذهنية على الخارجية ..

(٣) وأيضًا فإن الحيوانات — ناطقها وغير ناطقها — تدرك فى المحسوسات الجزئية ، معانى جزئية غير محسوسة ، ولا متأدية من طريق الحواس ؛ مثل إدراك الشاة معنى فى الذئب غيرَ محسوس ؛ وإدراك الكبش معنى فى النعجة غيرَ محسوس ؛ إدراكًا جزئيًّا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده .

فعندك قوة هذا شأنها ، وأيضاً فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم ؛ قوةٌ تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم بها ، غيرُ الحافظة للصور .

---

(٣) أقول هذا بيان إثبات : الوهم ، والحافظة .

أما الوهم : فقوة يدرك الحيوان بها معانى جزئية لم تتأدَّ من الحواس إليها ؛ كإدراك العداوة والصداقة ، والموافقة والمخالفة ، من أشخاص جزئية .

فإدراك تلك المعانى دليل على وجود قوة تدركها . وكونها مما لم يتأد من الحواس ، دليل على مغايرتها للحس المشترك . ووجودها فى الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة .

وقد يستدل على ذلك أيضاً بأن الإنسان ربما يخاف شيئاً يقتضى عقله الأمن منه ، كالموت ؛ وما يخالف عقله فهو غير عقله .

وأما الحافظة : فإثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى ، كما مر ، وما فى الكتاب ظاهر .

وأما قول الفاضل الشارح : [الصداقة التى بينى وبين ولدى ، كلية] .

فيجاب بأن يقال : هب أنها كلية ولكن الكلى لا بد له من أشخاص جزئية ، وكلامنا فى جزئيات الصداقة الكلية .

وأيضاً الاستئناس الذى تدركه الشاة من صاحبها فى وقت ما بعينه ، جزئى مدرك بغير العقل ، وكلامنا فى مثله .

(٤) ولكل قوة من هذه القوى ، آلة جسمانية خاصة ، واسم خاص .

فالأُولى : هى المسماة بـ « الحس المشترك » ، و « بنطاسيا »

---

(٤) ذكر علماء التشريح :

أن الحامل لقوة الشم ، زائدتان شبيهتان بحلمتى الثدى ، نابتتان من مقدم الدماغ ، قد فارقتا لين الدماغ قليلا ، ولم تلحقهما صلابة العصب .

والحامل لقوة الإبصار الزوج الأول من الأزواج السبعة التى هى الأعصاب النابتة من الدماغ . وهما مجوفتان تتلاقيان فتفترقان إلى العينين .

والحامل لقوة الذوق ، هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذى منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره ، من لدن قاعدة الدماغ ، وتنفذ هذه الشعبة فى ثقبة فى الفك الأعلى إلى اللسان .

والحامل لقوة السمع ، هو القسم الأول من قسمى الزوج الخامس الذى منشؤه خلف الزوج الثالث . ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ .

والحامل لقوة اللمس ، سائر الأعصاب ، وخصوصاً النخاعية .

فتبين من هذا :

أن مبدأ أعصاب الحواس الأربعة هو مقدم الدماغ .

ومبدأ أعصاب اللمس ، هو الدماغ والنخاع ، الذى مبدؤه أيضاً الدماغ ، وأكثرها نخاعية .

فلأجل ذلك قال الشيخ :

[إن آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب فى مبادئ عصب الحس ، لا سيا فى مقدم الدماغ] .

ولم يقل مطلقاً : [فى مقدم الدماغ] فإن الحس المشترك كرأس عين تتشعب منه خمسة أنهار ، وكأن الروح المصبوب فى البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال ، إلا أن ما فى مقدم ذلك البطن ، بالحس المشترك أخص ، وما فى مؤخره بالخيال أخص .

وآلتها الروح المصبوب فى مبادئ عصب الحس ، لا سيما فى مقدم الدماغ .

والثانية : المسماة بـ « المصورة » و « الخيال » ، وآلتها الروح المصبوب فى البطن المقدم ، لا سيما فى الجانب الأخير .

(٥) والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله ، لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط .

وإنما تتأدّى الإدراكات الحسية من الحواس ، بواسطة الأرواح التى فى الأعصاب ، إلى التى فى مباديها المتصلة بالروح المصبوب فى البطن المقدم .

والفاضل الشارح :

[فسر التأدية بأن تسير الكيفيات المحسوسة فى الأعصاب إلى آلة الحس المشترك ، ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره] .

والتأدية ههنا استعارة عن إدراك النفس بواسطة الروح المصبوب إلى كل حس ، محسوسَه . وبواسطة الروح الذى هو مبدأ مشترك للجميع مُثُلَ جميع المحسوسات .

واتصال الأعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات ، فإن الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها ، وإدراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيه تلك المسافات ؛ بل هو لاتصال الأرواح بمبدأ واحد ، مجتمعة فى موضع يعدها للإحساس .

وباقى كلام الشيخ ظاهر .

(٥) قال الشيخ فى « الشفاء » فى صفة القوة المسماة بـ « الوهم » :

[هى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكماً ليس فصلا كالحكم العقلى ، ولكن حكماً تخيلياً مقروناً بالجزئية وبالصورة الحسية ، وعنه تصدر أكثر الأفعال الحيوانية] .

إلى ههنا حكاية قوله .

فكون الدماغ كله آلتها ، هو لكونها مصدراً لأكثر الأفعال المتعلقة بالروح الدماغى فى الحيوان .

(٦) وتخدمها فيها قوة رابعة لها أن تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن « الحس » ، والمعانى المدركة بـ« الوهم » .

وتركب أيضًا الصور بالمعانى وتفصلها عنها ، وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة .

وسلطانها فى الجزء الأول من التجويف الأوسط ، كأنها قوة ما لـ « الوهم » ، ويتوسط الوهم للعقل .

واختصاص التجويف الأوسط بها ، لاستخدامها المتخيلة ، على ما سيجىء ، ولهذا السبب أيضاً قدم ذكرها على ذكر المتخيلة .

(٦) معناه واضح .

والمراد من الخدمة أن الوهم يتصرف بواسطتها فى المدركات ، ويتم بذلك التصرف إدراكه لها .

قال الفاضل الشارح :

[إن كان لهذه القوة إدراك ، كان الشىء الواحد مدركاً ومتصرفاً ، وإن لم يكن لها إدراك — مع أنها تتصرف بالتركيب والتفصيل — بطل قولهم : القاضى على الشيئين لا بد أن يحضره المقضى عليهما .

وأيضاً استخدام الوهم إياها تصرف فيها ، فإذن الوهم مدرك ومتصرف معاً] .

والجواب :

عن الأول : أن هذه القوة ليست بمدركة ، وتصرفها فى شيئين يقتضى حضورهما ، لا إدراكها لهما ؛ إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرَّف فيه مدرَكاً .

وعن الثانى : أن الشىء الواحد يمكن أن يكون مدرَكاً ومتصرِّفاً من وجهين مختلفين :

أحدهما : بحسب ذاته .

والآخر : بحسب آلة .

أو كلاهما بحسب آلتين . .

(٧) والباقية من القوى هي الذاكرة ، وسلطانها في حيز

(٧) هذه هي القوة الخامسة ، وهي حافظة للمعاني ، ومعينة للوهم بالحفظ ؛ ويسميها قوم ذاكرة ؛ فإن الذكر لا يتم إلاّ بها .

قال الفاضل الشارح :

[حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها ، فإن وجب أن ينسب كل فعل إلى قوة ، وجب أن تكون القوى ستًّا ، وهذا شيء ذكره في القانون] .

وأقول : إن الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة :

[وههنا موضع نظر فلسفي في أنه : هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم ، قوة واحدة ؟ أم قوتان ؟ ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب] .

فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقاً .

وقال في الشفاء :

[وهذه القوة — يعني الحافظة — تسمى أيضاً متذكرة ، فتكون :

حافظة لصيانتها ما فيها .

ومتذكرة ؛ لسرعة استعدادها لإثباتها والتصور بها ، مستعيدة إياها إذا فقدت ، وذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيلة إلى مخزونات الحافظة فجعل يعرض واحداً واحداً من الصور . . . . إلى آخر قوله . . . . وهذا يدل على أنها الذاكرة ولكن باعتبار آخر] .

والحق أن الذكر ملاحظة المحفوظ ، فهو مركب من : إدراك شيء لشيء ، أدرك في وقت آخر ، وحفظ ، على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط .

والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر .

فإذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة ، بل هي مبدأ فعل يتركب من أفعال قوتين : مدركة ، وحافظة .

والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من أفعال ثلاث قوى : متصرفة ، ومدركة ، وحافظة .

وههنا بحث آخر : وهو أن الفاضل الشارح ذكر أن الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة ، من الكلام في النفس :

الزوج الذى فى التجويف الأخير ، وهو آلتها .

(٨) وإنما هُدى الناس إلى القضية بأن هذه هى الآلات ،

[ويشبه أن تكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة ، والمتخيلة ، والمتذكرة ، وهى بعينها الحاكمة ؛ فتكون بذاتها حاكمة ، وبحركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكرة : فتكون متخيلة بما تعمل فى الصور والمعانى ، ومتذكرة بما ينتهى إليه عملها .

وأما الحافظة فهى قوة خزانتها .

فهذه حكاية ألفاظه .

وذلك يدل على اضطرابه فى أمر هذه القوى] .

أقول : وقد قال الشيخ أيضاً قبل كلامه هذا متصلاً به :

[وهذه القوة المركبة بين الصورة ، والصورة ، وبين الصورة والمعنى ، وبين المعنى والمعنى ، هى كأنها القوة الوهمية بالموضع ، لا من حيث تحكم ، بل من حيث تعمل ؛ لتصل إلى الحكم ، وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتى المعنى والصورة] .

وهذا حكم صريح بأن حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ؛ ومذهبه أن القوة الواحدة بالآلة الواحدة ، لا تفعل فعلين مختلفين ؛ فإذن صدور فعلين مختلفين — هما الإدراك والتصرف — عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعاً ، وهذا شيء لا يمكن أن يذهب على مثل الشيخ ، فإذن ليس مراده من قوله :

[الوهمية : هى بعينها المفكرة ، والمتخيلة ، والمتذكرة] .

أن جميعها بالذات واحد ، وكيف والمتذكرة — التى هى الحافظة على ما ذكر من قبل — لا شك فى أنها الخازنة التى موضعها مؤخر الدماغ ، وليست بالاتفاق هى الوهمية بالذات ، بل مراد الشيخ من ذلك :

[أن المبدأ الذى ينسب إليه التخيل ، والتفكر ، والتذكر ، والحفظ ، هو الوهم ، كما أن مبدأ الجميع فى الإنسان هو الناطقة] .

ولذلك جعله رئيساً حاكماً على القوى الحيوانية .

(٨) أقول : هذا استدلال متعلق بالطب ، على كون هذه الأعضاء ، موضع هذه القوى . والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ، ولا يتعرض لإثبات الوهم ، إنما يميز هذه

أن الفساد إذا اختص بتجويف ، أو رث الآفة فيه .

(٩) ثم اعتبار الواجب فى حكمة الصانع تعالى ، أن يقدم الأقنص للجرمانى ، ويؤخر الأقنص للروحانى ، ويقعد المتصرف

التميزات الحكيم .

فالقوى عند الأطباء ثلاث :

خيال : آلته البطن المقدم .

وفكر : آلته البطن الأوسط المسمى بالدودة .

وذكر : آلته البطن الأخير .

قال الفاضل الشارح :

[هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى فى هذه الأعضاء ، لأنها يحتمل أن تكون مفارقة ، أو قائمة بعضو آخر ؛ وإنما تختل أفعالها باختلال هذه المواضع ، لأنها آلاتها ؛ فإن أفعال العاقلة تختل باختلال الدماغ] .

وأقول : إن الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال إلا كونها آلات لهذه القوى ، ولم يتعرض لكونها قائمة بالأرواح المحصورة فى هذه الأعضاء ، أو بشىء آخر .

(٩) أقول : هذا تأكيد لتخصيص الأعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية ؛ فإنها تفيد معرفة منافع الأعضاء على ما يذكر فى الطبيعى والطب ، وفيه تنبيه على العناية الإلهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف .

وفى نسبة الأشباح العالية الخيالية إلى الجرم دون الجسم ، ونسبة المثل الوهمية إلى الروح دون النفس أو العقل ؛ استعارة لطيفة ، ومعناه ظاهر .

قال الفاضل الشارح :

[الاستدلال بكون الحس الظاهر فى مقدم الرأس والوجه ، على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك فى حكمة الصانع — مع أنه خطابى — غير مستمر ، لأن السمع واللمس فى مؤخر الرأس ، والذوق فى وسطه ؛ فليس جعل الحس المشترك والخيال فى مقدمه ؛ لكون الإبصار والشم هناك ، بأولى من أن يجعل فى مؤخره ، مع أن احتياج الحيوان إلى اللمس أكثر] .

فيهما حكماً واسترجاعاً للمثل المنمحية عن الجانبين ، عند الوسط ؛ عظمت قدرته *

وأقول : إن الشيخ وإن ذكر قبل هذا ، أن آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب فى مقدم الدماغ ، لكنه فى هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك ، بكون الحس الظاهر هناك صريحاً ، بل ذكر فائدة الترتيب .

وأيضاً إن سلمنا أنه علل بذلك ، لكن فى قول هذا الفاضل :

[إن السمع فى مؤخر الدماغ] .

نظر ؛ لأن الشيخ ذكر فى الفصل الثامن من المقالة الثانية عشرة ، من الفن الثامن فى الحيوان ، من الشفاء ، بهذه العبارة :

[ولين مقدم الدماغ ؛ لأن أكثر عصب الحس ، وخصوصاً الذى للبصر والسمع ، ينبت منه ؛ لأن الحس طليعة ، والطليعة إلى جهة المقدم أولى] .

وذكر فى الفصل الذى يتلوه ، بعد ذكر القسم الأول من الزوج الخامس عن الأعصاب الدماغية بهذه العبارة :

[وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ : وبه حس السمع]

فهذه حكاية كلامه .

وإذا كان حال العصب السمعى المتأخر عن الذوق ، هذه ، فما ظنك بالذوق ؟

وأما اللمس فلما كان أكثر أعصابه نخاعية ، للمنفعة المذكورة فى كتب التشريح ، لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ أكثر من تعلقه بمقدمه .

فإذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ أكثر على الإطلاق ، والحجة التى أقامها الفاضل الشارح : على أن النفس هى المدركة لجميع الإدراكات .

[بأنها حاكمة ببعض المدركات على بعض] وختم بها الفصل .

فهى خالية عن الفائدة ، لأنهم معترفون بذلك ، إلا أنهم يذهبون إلى أنها مدركة للمعقولات بالذات ، وللمحسوسات بالآلات ، وإذ قد تقدم ذكر ذلك مراراً ، فلا فائدة فى التكرار .

الفصل العاشر

إشارة

(١) وأما نظير هذا التفصيل فى قوى النفس الإنسانية ، على سبيل التصنيف ، فهو أن النفس الإنسانية ، التى لها أن تعقل ، جوهرٌ له قوى وكمالات .

(٢) فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن ،

---

(١) أقول : يريد ذكر القوى التى يختص الإنسان بها . وإنما قال :

[على سبيل التصنيف] .

لأن القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذات ، لكونها مبادئ أفعال مختلفة ، وكان تفصيلها على سبيل التنويع . وهذه غير متباينة بالذات ؛ لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة ، إنما تختلف بحسب الاعتبارات التى هى بالقياس إلى تلك الذات عوارض ، فكأنها أصناف : والكمالات المذكورة ههنا هى الكمالات الثانية ، وهى أفعال هذه القوى .

(٢) أقول : قوى النفس تنقسم بالقسمة الأولى :

إلى ما يكون باعتبار تأثيرها فى البدن الموضوع لتصرفاتها ، مكملة إياه ، تأثيراً اختياريًّا .

وإلى ما يكون باعتبار تأثرها عما فوقها ، مستكملة فى جوهرها بحسب استعداداتها .

وتسمى الأولى « عقلاً عمليًّا » .

والثانية « عقلاً نظريًّا » .

« والعقل » يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم ، أو ما يشابهه .

والشيخ بدأ بالأولى ، لأنها أظهر .

فالشروع فى العمل الاختيارى ، الذى يختص بالإنسان ، لا يتأتى إلا بإدراك ما ينبغى أن يعمل فى كل باب ، وهى إدراك رأى كلى مستنبط من مقدمات كلية : أولية ، أو تجريبية ، أو ذائعة ، أو ظنية ؛ يحكم بها العقل النظرى ، ويستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الرأى الكلى ، من غير أن يختص بجزئى دون غيره .

وهى القوة ، التى تختص باسم العقل العملى ، وهى التى تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأُمور الإنسانية الجزئية ، لتتوصل به إلى أغراض اختيارية ، من مقدمات أولية ، وذائعة ، وتجريبية .

وباستعانة بالعقل النظرى ، فى الرأى الكلى ، إلى أن ينتقل به إلى الجزئى .

(٣) ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل :

والعقل العملى يستعين بالنظرى فى ذلك ، ثم إنه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية ، أو محسوسة ، إلى الرأى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ، ويحصّل بعمله مقاصده ، فى معاشه ، ومعاده .

(٣) أقول : وهذه إشارة إلى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها فى الاستكمال :

وتلك المراتب تنقسم :

إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة .

وإلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل .

والقوة مختلفة أيضاً بحسب الشدة والضعف :

فمبدؤها : كما يكون للطفل من قوة الكتابة .

ووسطها : كما يكون للأمى المستعد للتعلم .

ومنتهاها : كما يكون للقادر على الكتابة الذى لا يكتب ، وله أن يكتب متى شاء .

فقوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمى « عقلاً هيولانياً » تشبيهاً لها حينئذ بالهيولى الأولى ، الخالية فى نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ، وهى حاصلة لجميع أشخاص النوع فى مبادئ فطرتهم .

وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى « عقلاً بالملكة » وهى ما يكون عند حصول

فأولها : قوة استعدادية لها نحو المعقولات ، وقد يسميها قوم عقلا « هيولانيًّا » وهى المشكاة .

ويتلوها قوة أُخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأُولى فتتهيأُ بها لاكتساب الثوانى :

المعقولات الأولى، التى هى العلوم الأولية ، بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التى هى العلوم المكتسبة .

ومراتب الناس تختلف فى تحصيلها :

فمنهم : من يحصلها بشوق ما لنفسه إليها يبعثها على حركة فكرية شاقة فى طلب تلك المعقولات ، وهو من أصحاب الفكرة .

ومنهم : من يظفر بها من غير حركة – إما مع شوق ، أو لا مع شوق – وهو من أصحاب الحدس .

وتتكثر مراتب الصنفين ، وصاحب المرتبة الأخيرة ذو قوة قدسية . سيجىء إثباتها .

وأما قوتها المناسبة للمرتبة الأخيرة ، فتسمى : « عقلا بالفعل » وهو ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء ، بعد الاكتساب بالفكر والحدس .

وهذه قوة للنفس ، وحضور تلك المعقولات كمال لها ، وهو المسمى « بالعقل المستفاد »؛ لأنها مستفادة من عقل فعال فى نفوس الناس ، يخرجها من درجة العقل الهيولانى ، إلى درجة العقل المستفاد ؛ فإن كل ما يخرج من قوة إلى فعل ، فإنما يخرجها غيرها . ١

وقياس عقول الناس ، فى استفادة المعقولات ، إلى العقل الفعال ؛ قياس أبصار الحيوانات فى مشاهدة الألوان إلى الشمس .

وفى بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا :

[وإن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلاً بالملكة] .

مع الواو العاطفة ، والفاضل الشارح لذلك جعل :

العقل بالملكة ، مرتبة بعد الفكر والحدس ، وقبل القوة القدسية .

إما بالفكرة ، وهى الشجرة الزيتونة ، إن كانت ضعفى .

أو بالحدس فهى زيت أيضًا إن كانت أقوى من ذلك ، فتسمى عقلا بالملكة ، وهى الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة

وهذا سهو منه ، يشهد به سائر كتب الشيخ ، وغيره .

ومنشأ هذا السهو هو وجود « الواو » المذكورة الفاصلة بين قوله :

[أو بالحدس ، فهى زيت أيضاً] .

وبين قوله : [إن كانت أقوى] .

وهى زائدة ألحقها الناسخون خطأ ، والتقدير اتصال الكلامين ، وليس قوله :

[فتسمى عقلا بالملكة] .

جواباً لقوله : [إن كانت أقوى] .

بل عطفاً على قوله : [فتهيأ بها لاكتساب الثوانى] .

لأن المسمى « بالملكة » هو العقل المتوسط بين « الهيولانى » والذى « بالفعل » .

وإذا تقرر هذا فنقول :

لما كانت الإشارة المترتبة فى التمثيل المورد فى التنزيل ، لنور الله تعالى ، وهو قوله عز وجل :

[ٱللَّهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ . مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ . ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجةٍ . ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ . يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ . نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ] .

قدسية ، يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسسه نار .

ثم يحصل لها بعد ذلك ، قوة ، وكمال :

أما الكمال : فأن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهَدة متمثلة فى الذهن ، وهى نور على نور .

وأما القوة : فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد ، متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب ، وهو المصباح .

وهذا الكمال يسمى عقلا مستفاداً .

مطابقة لهذه المراتب ، وقد قيل فى الخبر : [من عرف نفسه ، فقد عرف ربه] .

فقد فسر الشيخ تلك الإشارات بهذه المراتب .

فكانت « المشكاة » شبيهة « بالعقل الهيولانى » لكونها مظلمة فى ذاتها ، قابلة للنور ، لا على التساوى لاختلاف السطوح ، والثقب فيها .

و « الزجاجة » « بالعقل بالملكة » لأنها شفافة فى نفسها قابلة للنور أتم قبول .

و « الشجرة الزيتونة » « بالفكرة » لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها ، لكن بعد حركة كثيرة وتعب .

و « الزيت » « بالحدس » لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة .

و « التى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار » « بالقوة القدسية » لأنها تكاد تعقل بالفعل ، ولو لم يكن شىء يخرجها من القوة إلى الفعل .

و « نور على نور » « بالعقل المستفاد » فإن الصورة المعقولة نور ، والنفس القابلة لها نور آخر .

و « المصباح » « بالعقل بالفعل » لأنه ينير بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه .

و « النار » « بالعقل الفعال » لأن المصابيح تشتعل منها .

قال الفاضل الشارح :

وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل .

والذى يُخرج من الملكة إلى الفعل التام ، ومن الهيولانى أيضًا إلى الملكة ، فهو العقل الفعال ، وهو النار *

الفصل الحادى عشر

تنبيه

(١) لعلك تشتهى الآن أن تعرف الفرق بين « الفكرة » و « الحدس » فاستمع :

[وإنما قدم العقل المستفاد ، على العقل بالفعل ؛ لأن ملكة الكتابة لا تحصل إلا بعد حصولها بالفعل ، فالعقل المستفاد متقدم فى الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل] .

واعلم أن ذلك وإن كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح ، لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى ، وهو الرئيس المطلق ، الذى يخدمه ما يتقدمه من القوى الإنسانية ، والحيوانية ، والنباتية .

(١) أقول لما ذكر أن النفس تنتقل من المعقولات الأولى إلى الثانية : إما بالفكر أو بالحدس أراد أن يعرفها ليتضح الفرق بينهما .

فقوله فى تعريف الفكر : [إن النفس مستعينة بالتخيل فى أكثر الأمر] .

إشارة إلى أن الفكر يكون فى الجزئيات أكثر ؛ لأنها فى الكليات تكون مستعينة بالتفكر ، وهما متغايران بالاعتبار كما مر .

وقوله : [استعراضاً للمخزون فى الباطن] .

إشارة إلى الصور والمعانى المخزونة فى الخيال والذاكرة .

وقوله : [وما يجرى مجراه] .

إشارة إلى الصور العقلية .

أما «الفكرة» : فهى حركة ما للنفس فى المعانى مستعينةً بالتخيل ، فى أكثر الأمر؛ يطلب بها الحد الأوسط ، أو ما يجرى مجراه ، مما يصار به إلى العلم بالمجهول حالة الفقدان استعراضًا للمخزون فى الباطن ، أو ما يجرى مجراه ، فربما تأدت إلى المطلوب ، وربما أنبتت .

وأما «الحدس» : فهو أن يتمثل الحد الأوسط فى الذهن دفعة :

إما عقيب طلب وشوق من غير حركة .

فالفكر : حركة فى المعانى ، من المطالب ، يطلب بها مبادئ تلك المطالب : كالحدود الوسطى وغيرها ، فربما أنبتت ، وربما تأدت ، ويتمّ إذا تأدّت بحركة أخرى من الحدود الوسطى إلى المطالب .

وأما الحدس : فهو ظفرٌ — عند الالتفات إلى المطالب — بالحدود الوسطى دفعة . وتمثل المطالب فى الذهن مع الحدود الوسطى كذلك ، من غير الحركتين المذكورتين ؛ سواء كان مع شوق أو لم يكن .

وأشار الشيخ بقوله : [أن يتمثل الحد الأوسط دفعة] .

إلى عدم الحركة الأولى .

وبقوله : [ويتمثل معه ما هو وسط له] .

إلى عدم الحركة الثانية .

وقوله : [أو فى حكمه] .

إشارة إلى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به .

فالفرق بين الفكر والحدس :

أولا : بإمكان الانبتات ولا إمكانه ، إلا أن الفكر المنبت لا يكون مؤدياً إلى علم ؛ ولأجل ذلك ربما لا يسمى فكراً ، وهو غير الفكر المذكور فى الفصل المتقدم .

وإما من غير اشتياق وحركة .

ويتمثل معه ما هو وسط له أو فى حكمه *

الفصل الثانى عشر

إشارة

(١) ولعلك تشتهى أن تعرف زيادة دلالة على القوة القدسية وإمكان وجودها ، فاستمع :

وثانياً : بوجود الحركة وعدمها ، وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين فى هذا الموضع .

والفاضل الشارح :

جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما .

وخص الأولى بالفكر دون الحدس ، وقال : « الحدس هو أن يقع الحد الأوسط فى الذهن أولاً » . ثم ينساق الذهن منه إلى المطلوب ، ثم قسمه :

إلى ما يقترن بشوق ، فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالأوسط .

وإلى ما لا يقترن به فيتأخر عنه .

وذلك خبط يشتمل — مع مخالفة المتن — على التناقض الصريح .

(١) أقول : يريد بيان إمكان وجود القوة القدسية .

وتقريره : أن للحدس والفكر مراتب فى التأدية إلى المطلوب بحسب الكيف والكم .

أما بحسب الكيف : فلسرعة التأدية وبطئها .

وأما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته .

والأول : يكون فى الفكرة أكثر ؛ لاشتمالها على الحركة .

والثانى : يكون فى الحدس أكثر لتجرده عن الحركة ؛ ولأن الحدس إنما يكون لقوة من النفس .

أَلستَ تعلم أن للحدس وجودًا ، وأن للناس فيه مراتب • وفى الفكرَة ؟

فمنهم غبى لا يعود عليه الفكر برادة .

ومنهم من له فطانة إلى حد ما ، ويستمتع بالفكر .

ومنهم من هو أثقف من ذلك ، وله إصابة فى المعقولات بالحدس .

وتلك الثقافة غير متشابهة فى الجميع ، بل ربما قلت وربما كثرت ، وكما أنك تجد جانب النقصان منتهيًا إلى عديم الحدس ، فأَيقن أن الجانب الذى يلى الزيادة يمكن انتهاؤُه إلى غنى فى أكثر أحواله عن التعلم والفكرة •

ولتلك المراتب حدًّا نقصان وكمال :

وحد النقصان : هو أن تنبت جميع أفكار الشخص عن مطالبه .

وحد الكمال : هو أن يحصل لشخص ما ، ما يمكن أن يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة أو قريباً من ذلك ، وبحسب الكيف على وجه يقتضى الاشتمال على الحدود الوسطى ، لا تقليدى .

ولما كان طرف النقصان مشاهداً ، فطرف الكمال ممكن الوجود .

وما فى الكتاب ظاهر .

الفصل الثالث عشر

إشارة

(١) فإن اشتهيت أن تزداد فى الاستبصار فاعلم أنه سيبين لك أن المرتسم بالصورة المعقولة منا ، شئ غير جسم ، ولا فى جسم ، وأن المرتسم بالصورة التى قبلها ، قوة فى جسم ، أو جسم .

---

(١) أقول : يريد إثبات العقل الفعال وبيان كيفية إفاضة المعقولات على النفوس الإنسانية .

ولما تقدمت إشارة ما ، إلى ذلك بأنه هو الذى يخرج النفوس من القوة إلى الفعل : أورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار .

ولما كان المطلوب مبنياً على مقدمتين هما :

أن كل ما يرتسم فيه صور معقولة ، فهو ليس بجسم ولا جسمانى .

وأن كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة ، أو متعلقة بها ، فهو إما جسم ، وإما قوة فى جسم .

ولما لم يبينها بعد ، ذكرهما وأحال بيانهما على ما سيأتى .

ثم شرع فى تقرير الحجة : وهى أن يقال :

إدراك الشيء وجود صورته فى المدرِك ، على ما مر . والذهول عنه مع إمكان ملاحظته ، هو عدم ما ، لتلك الصورة فيه ، لا من كل الوجوه ، بل مع إمكان وجودها أى وقت شاء .

والنسيان عدم مطلق لها فيه ؛ فإن الوجود معه إنما يتحصل بتجشم كسب جديد ، كما كان فى أول الأمر .

فههنا شيء غير المدرِك حافظ للمدرَك ، تكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه ، وحالة النسيان غير موجودة فيه ، وإلا كان الذهول والنسيان واحداً .

وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه ، هو ارتسام صورته فيها .

وأن الصورة إذا كانت حاصلة فى القوة ، لم تغب عنها القوة .

وأما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة إلى جزءين : يكون أحدهما مدركاً : والآخر حافظاً ؛ لكون الأجسام قابلة للتجزئة .

وأما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سيأتى :

فإذن يجب أن يكون شىء غيرهما بالذات ترتسم فيه المعقولات ، ويكون هو خزانة حافظة لها . وذلك الشىء لا يمكن أن يكون جسماً أوجسمانياً ؛ لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ، ولا يمكن أن يكون نفساً ، لأن النفس من حيث هى نفس ، لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل ، بل بالقوة .

فإذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسمانى ، ولا بنفس ، وهو العقل الفعال .

فقوله : [وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها] .

تذاكر لما ذكره من قبل :

وقوله : [وأن الصورة إذا كانت حاصلة فى القوة ، لم تغب عنها القوة] .

إشارة إلى حال حصول الإدراك بالفعل .

وقوله : [أرأيت القوة إن غابت عنها ، ثم عاودتها ؛ والتفتت إليها ، هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها] .

بيان لكون الذهول مشتملاً على زوال ما ؛ فإن المعاودة إلى الإدراك تقتضى تجدداً ما ، للصورة .

وقوله : [فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها : قد زالت عن القوة المدركة زوالاً ما] .

نتيجة لذلك .

وقوله : [وأما فى القوة الوهمية التى فى الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين :

أرأيت القوةَ إن غابتْ عنها ثم عاودتها ، والتفتت إليها ، هل يكون قد حدث هناك غيرُ تمثّلها فيها ؟

فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن المدركة زوالا ما .

وأما فى القوة الوهمية التى فى الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين :

أحدهما : أن تزول عنها ، وعن قوة أخرى كانت كالخزانة لها .

والثانى : أن تزول عنها ، وتحفظ فى قوة أخرى هى كالخزانة لها .

وفى الوجه الأول : لا تعود للوهم إلا بتجشم كسب جديد .

وفى الوجه الثانى : قد تعود وتلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات إليها ، من غير تجشم كسب جديد .

ومثل هذا قد يمكن فى الصورة الخيالية المستحفظة فى قوة جسمانية ، فيجوز أن الخزن لها منا فى عضو ، أو فى قوة عضو . والذهول عنها لقوة أخرى فى عضو آخر ، لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا للتجزى] .

إشارة إلى ما قررنا من أمر القوى الجسمانية .

وقوله : [ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيًّا ، بل نقول :

إنا نحن نجد فى المعقولات نظير هاتين الحالتين ، أعنى فيما يذهل عنه ، ثم يستعاد ، لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات — كما تبين لك — غير جسمانى ولا منقسم ، فليس فيه شىء كالمتصرف ، وشىء كالخزانة . ولا يصلح أن يكون هو كالمتصرف ، وشىء من الجسم وقواه كالخزانة ؛ لأن المعقولات لاترتسم فى جسم] .

إشارة إلى حال القوة العاقلة ، واحتياجها إلى حافظة .

وقوله : [فبقى أن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات] .

أحدهما : أن تزول عنها وعن قوة أخرى إن كانت ، كالخزانة لها .

والثانى : أن تزول عنها وتحفظ فى قوة أخرى هى لها كالخزانة .

وفى الوجه الأول لا تعود للوهم إلا بتجشم كسب جديد .

وفى الوجه الثانى قد تعود وتلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات إليها من غير تجشم كسب جديد .

ومثل هذا قد يمكن فى الصورة الخيالية المستحفظة فى قوة جسمانية ، فيجوز أن يكون الخزن لها فى عضو ، أو فى قوة عضو ، والذهول عنها لقوة أخرى فى عضو آخر ، لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا للتجزى .

نتيجة ذلك ، وإثبات للجوهر المفارق ، وأراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات .

وإنما قال : [عن جوهرنا] .

ولم يقل : [عن جسمنا] .

لأن الخارج عن جسم لا يكون مفارقاً .

وقوله : [إذ هو جوهر عقلى بالفعل] .

إشارة إلى أن ارتسام المعقولات بالفعل فيه إنما كان لأنه جوهر عقلى بالفعل ؛ لأن الجسم لا يمكن أن يرتسم فيه ؛ لأنه جوهر غير عقلى ؛ والنفس لا يمكن أن يرتسم فيها ؛ لأنها جوهر عقلى ، لا بالفعل ، بل بالقوة .

وقوله :

ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيًّا ، بل نقول : إنا نحن نجد فى المعقولات نظير هاتين الحالتين . أعنى فيما يذهل عنه ثم يستعاد ، لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات — كما تبين لك — غير جسمانى ولا منقسم ، فليس فيه شىء كالمتصرف ، وشىء كالخزانة ، ولا يصلح أن يكون هو كالمتصرّف ، وشىء من الجسم وقواه كالخزانة ؛ لأن المعقولات لا ترتسم فى جسم.

فبقى أن ههنا شيئًا خارجًا عن جوهرنا ، فيه الصور المعقولة بالذات ؛ إذ هو جوهر عقلى بالفعل ، إذا وقع بين نفوسنا وبينه

[إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ، ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص ، لأحكام خاصة] .

إشارة إلى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه ؛ بأن تصير النفوس مدركة لها دون سائرها .

والأحكام الخاصة : هى علل الاستعدادات الخاصة من الإدراكات الجزئية السابقة المعدة لإدراك الكليات ، والإدراكات الكلية المناسبة المتأدية إلى المدرك الكلى .

وقوله :

[فإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلى العالم الجسدانى أو إلى صورة أخرى انمحى المتمثل الذى كان أولا ، كأن المرآة التى كانت تحاذى جانب القدس ، قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس ، أو إلى شىء آخر من الأمور القدسية]

إشارة إلى حالة الذهول ، وسببه ، وتمثيل بالمرآة ، لأنها فى الجسمانيات أشبه شىء بالنفس المستفيدة من المجردات .

وقوله : [وهذا إنما يكون أيضاً للنفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال] .

إشارة إلى السبب الذى به تختلف حالتا الذهول والنسيان .

وذلك لأن النسيان فى القوى الجسمانية ، إنما كان لزوال الصورة عن الحافظة ، وههنا

اتصال ما ، ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص ، لأحكام خاصة .

وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسدانى ، أو إلى صورة أخرى ، انمحى المتمثل الذى كان أولا ، كأن المرآة التى كانت يحاذى بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس ، أو إلى شيء آخر من الأمور القدسية .

وهذا إنما يكون أيضًا للنفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال .

لا يمكن أن يزول شيء من العقل الفعال .

فسبب الاختلاف ههنا أن الذهول إنما يكون مع كون النفس ذات هيئة تُمكِّنُ بها من الاتصال بالعقل الفعال ، فى مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه ، وتلك الهيئة هى ملكة الاتصال . والنسيان زوال تلك الملكة عنها .

واعتراضات الفاضل الشارح : مكررة قد سبقت الإجابة إليها وإلى أجوبتها إلا قوله :

[هذا الكلام دل على وجود سبب يُفيض العلوم على النفس ، ولم يدل على كون ذلك السبب مجرداً عالماً ، فإن كل مؤثر فى شيء لا يجب أن يكون موصوفاً بذلك الأثر ، كالعقل الفعال أيضاً ، الذى هو عندهم علة لحدوث الألوان ، والصور ، والمقادير ، مع عدم اتصافه بها] .

والجواب عنه : أن الحجة المذكورة ، دلت على تجريده ، وسيأتى البرهان على أن كل مجرد عاقل .

على أن ملاحظة النفس للمعقولات ، بعد الذهول عنها ، مشاهدةً إياها ، دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها .

الفصل الرابع عشر

إشارة

(١) هذا الاتصال علته قوة بعيدة ، هي « العقل الهيولى » وقوة كاسبة هي « العقل بالملكة » وقوة تامة الاستعداد لها أن تُقبل بالنفس إلى جهة الإشراق – متى شاءت – بملكة متمكنة وهي المسماة « بالعقل بالفعل » .

---

(١) أقول : لما ظهر أن العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات فى النفس هى العقل الفعال ، والعلة القابلة هى النفس ، بشرط أن تحصل لها ملكة الاتصال به ، أراد أن يشير إلى العلة الموجدة لهذه الملكة فى النفس ، التى هى استعدادها لقبول تلك الصور .

ولا شك أن الاستعداد إنما يحدث شيئاً فشيئاً حتى يتم ؛ فإذن ينبغى أن تكون علته حادثة أيضاً كذلك بإزائه .

وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التى هى : العقل الهيولانى ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، فأشار ههنا إلى أن العلة البعيدة :

هى الأولى منها ، وهى الاستعداد العام الإنسانى .

والمتوسطة : هى الثانية ، وهى كاسبة الاتصال ، لاشتمالها على العلم بالمعقولات الأولى ، التى هى مبادئ المعقولات الثانية .

والقريبة : هى الثالثة ، وهى المقتضية للملكة المذكورة ، وإنما يتم الاستعداد ، بها . وبمشيئة النفس ، اللتين يجب حصول الصورة معهما .

أقول : وهذا يدل على أن العقل بالملكة مرتبة متوسطة بين العقل الهيولانى ، والعقل بالفعل ، لا بين الحدس والقوة القدسية .

الفصل الخامس عشر

إشارة

(١) كثرة تصرفات النفس فى الخيالات الحسية ، وفى المثل المعنوية ،اللتين فى المصورة والذاكرة ، باستخدام القوة الوهمية والمفكرة ، تُكسب النفسَ استعداداً نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبةٍ ما بينهما ، يحَقِّقُ ذلك مشاهدةُ الحال وتأمُّلُها .

---

(١) أقول : لما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال فى الفصل الماضى على سبيل الإجمال ، أراد أن يعيِّنَ ويفصِّل حصوله فى هذا الفصل ، وهو على وجهين :

أحدهما : أن يكثر تصرف النفس فى الخيالات الحسية ؛ كخيال زيدوعمرو ؛ وفى المُثُل المعنوية ؛ كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة ، اللتين فى المصورة والذاكرة ؛ لاعلى أن تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها ؛ فإن النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها ، بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة بذاتها فى المثل ؛ وباستخدام الحس المشترك مع ذلك فى الخيالات ، فتكتسب النفس بتلك التصرفات — أعنى التفكر فى الأشخاص الجزئية — استعداداً نحو قبول صورة الإنسان ، وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور ، قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما ، لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته . تُحقق ذلك مشاهدةُ الحال وتأملُها ؛ فإنا إذا أحسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات . وهذه التصرفات فى الجزئيات هى المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات ؛ لأن تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات إلى النفس ، بل ترتسم فيها عن العقل الفعال .

والوجه الثانى : أن يفيد هذا التخصصُ معنًى عقليٌّ — كإجزاء الحد والرسم ،

وهذه التصرفات هى المخصِّصات للاستعداد التام لصورة صورة ، وقد يُفيد هذا التخصصَ معنى عقلى لمعنى عقلى .

الفصل السادس عشر

إشارة

(١) إن اشتهيت الآنْ أن يتضح لك أن المعنى المعقول لا يرتسم فى منقسم ، ولا فى ذى وضع فاسمع :

وكتصور الملزوم ، وما يشبه ذلك ، لمعنى عقلى ؛ كتصور المحدود ، والمرسوم ، واللازم .

وهذه حالُ التصورات المستفادة . والتصديقاتُ على قياسها .

واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد ، عند التأمل فيها ، أعرضنا عنها مخافة الإطناب .

(١) أقول : يريد بيان أن النفس الناطقة ، وبالجملة كل جوهر عاقل ، فهو ليس بجسم ولا جسمانى ، وبالجملة ، ليس بذى وضع :

قال الفاضل الشارح :

[إيراد هذه المسألة كان بالنمط المترجم بـ « التجريد » أولى ، إلا أنه لما بنى إثبات الجوهر المفارق على أن النفس الإنسانية ليست جسماً ولا جسمانية ، احتاج إلى بيان ذلك ؛ فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك ، وذكر سائر البراهين فى النمط المذكور] .

وأقول : إنه أراد فى هذا النمط أن يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها ، فبيّن ، أولا ، أنها جوهر مفارق الوجود عن الأجسام والجسمانيات ، ثم أثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة ، وكمالات تصدر عنها بتوسط آلات .

وأراد فى نمط التجريد أن يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن ، فبيّن هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ، ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسماً أو جسمانية ، بل بالغ فى إيضاح الفرق ، بين الكمالات الذاتية الباقية معها ، والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن ؛

إنك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن تصير منقسمة فى الوضع ، وذلك إذا لم

فوقع اشتراك النمطين فى البحث عن تلك الكمالات من غير قصد، على ما يتضح فى موضعه ، ولم يورد — كما ذكره الشارح ههنا — شيئاً مما يجب أن يبين هناك .

وقوله :

[إنك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن تصير منقسمة فى الوضع ، وذلك إذا لم تكن كثرتها كثرة ما ينقسم فى الوضع ، كأجزاء البلقة . لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع ، لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم] .

إشارة إلى تمهيد أصل كلى ، وهو : أن الحالّ :

قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل .

وقد يكون بحيث يقتضى .

والأول : هو الحال الذى لا ينقسم إلى أجزاء متباينة فى الوضع : كالسواد المنقسم إلى جنسه وفصله ، وكأشياء كثيرة تحل محلاً واحداً معاً ، كالسواد والحركة مثلا ؛ فإنهما لا يقتضيان بانقسامها إلى هذين النوعين ، انقسام المحل إلى جزء أسود غير متحرك . وإلى جزء متحرك غير أسود .

والثانى : هو الحال الذى ينقسم إلى أجزاء متباينة فى الوضع ، كالبُلقة ، فإنها تنقسم إلى عرضين متباينين فى المحل والوضع .

وأشار الشيخ إلى هذين القسمين بقوله :

وأشار الشيخ إلى هذين القسمين بقوله :

[الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة . . . إلى قوله : كأجزاء البلقة] .

والمحل أيضاً قد يكون :

بحيث لا يقتضى انقسامه ، انقسام الحالّ .

وقد يكون بحيث يقتضى .

والأول : هو :

تكن كثرتها كثرة ما ينقسم فى الوضع ، كأجزاء البُلْقَة ، لكن الشىء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع ، لا يجوز أن يقارنه شىءٌ غير منقسم .

(٢) وفى المعقولات معان غير منقسمة لا محالة ، وإلا

المحل المنقسم إلى أجزاء غير متباينة فى الوضع ، كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله ، أو إلى مادته وصورته .

والمحل الذى ينقسم إلى أجزاء متباينة فى الوضع . ولكن لا يحل فيه الحال ، من حيث هو ذلك المحل ، بل من حيث لحوق طبيعة أخرى به :

كالخط ؛ فإن النقطة لا تنقسم بانقسامه ، لأنها لا تحله من حيث هو خط ، بل من حيث هو متناه .

وكالسطح ؛ فإن الشكل لا يحله من حيث هو سطح ، بل من حيث هو ذو نهاية واحدة ، أو أكثر .

وكالجسم ؛ فإن المحاذاة التى هى الإضافة مثلاً . لا تحله من حيث هو جسم ، بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما ، منه .

وكالأجزاء ؛ فإن الوحدة لا تحلها ، من حيث هى أجزاء ، بل من حيث هى مجموع .

والثانى : هو المحل الذى يحل فيه شىء ، من حيث هو ذلك الشىء القابل للقسمة ؛ كالجسم الذى يحل فيه السواد ، والحركة ، والمقدار .

وأشار الشيخ إلى القسم الأخير بقوله :

[لكن الشىء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع ، لا يجوز أن يقارنه شىء غير منقسم] .

وإنما أعرض عن ذكر القسم الأول ؛ لأن الحالّ هناك لا يقارن المحل المنقسم، من حيث هو ذلك المحل ، وليست مقارنته إياه هذه المقارنة ؛ بل إنما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد .

(٢) أقول : لما فرغ من تمهيد الأصل المذكور ، شرع فى تقرير الحجة ، وهى أن فى المعقولات معانى غير منقسمة ، وإلا لزم منه محال ، وهو التئام كل معقول من أجزاء

لكانت المعقولات إنما تلتئم من مبادئ لها ، غير متناهية بالفعل.

ومع ذلك فإنه لا بد فى كل كثرة – متناهيةً كانت أو غيرَ متناهية – من واحد بالفعل .

وإذا كان فى المعقولات ما هو واحد بالفعل ، ويعقل من

غير متناهية بالفعل ، سواء كانت متشابهة أو غير متشابهة .

وإنما قيّد بـ« الفعل » ، لأن الشيء الذى يكون له أجزاء غير متناهية بالقوة ، كالجسم؛ إنما يكون واحداً بالفعل ، فيكون هو معنى غير منقسم : من حيث هو واحد ، وهو المطلوب ، مع أن هذا الاحتمال فى المعقولات غير ممكن ، على ما سيأتى .

ومع لزوم المحال المذكور : فالمطلوب حاصل ؛ لأن كل كثرة بالفعل ، – سواء كانت متناهية أو غير متناهية – فالواحد بالفعل موجود فيها ، وذلك لأن الكثرة عبارة عن الآحاد ، فإذن ثبت أن فى المعقولات ما هو واحد ، فإذا عُقِل من حيث هو واحد، فإنما عُقل من حيث لا ينقسم .

ومعنى أنه عُقِل ، أنه ارتسم فى جوهر يدركه . وهذا الارتسام فى ذلك الجوهر لايكون من حيث لحوق طبيعة أخرى به ، لأنه إنما يدركه بذاته .

ثم إن كان ذلك الجوهر مما ينقسم ، وجب من انقسامه ، انقسام المعنى المعقول ؛ من حيث هو واحد ، وهو محال .

فإذن المعقول الواحد ، يستحيل أن يرتسم فيما ينقسم فى الوضع ، وكل جسم ، وكل قوة حالة فى جسم ، منقسم ؛ فإذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ، ولا بقوة جسمانية .

ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر ، فإذن ليست النفس الإنسانية، ولا كل ما من شأنه أن يعقل ، بجسم ولا جسمانى .

وألفاظ الكتاب ظاهرة .

وإنما قيّد قوله : [فإذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع] .

احترازاً من انقسام المحل لا بالوضع ، فإنه لايقتضى انقسام الحال كما مر . والجوهر

حيث هو واحد ؛ فإنما يعقل من حيث هو لا ينقسم ؛ فإذن لا يرتسم فيما ينقسم فى الوضع .

وكلُّ جسمٍ ، وكلُّ قوة فى جسم ، منقسمٌ *

الفصل السابع عشر

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : قد يجوز أن يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمةٌ وهمية إلى أجزاء متشابهة ، فاسمع :

العاقل يجوز أن ينقسم ذلك الانقسام ، كانقسام النفس إلى جنسها وفصلها .

واعلم أن ما ليس بمنقسم بالفعل ، فلا يحتمل أن ينقسم إلى مختلفات ، لأن اختلاف الأجزاء الموجودة فى الكل ، يقتضى انقسام الكل بالفعل ؛ وقد فرض غير منقسم بالفعل . هذا خلف .

لكنه يحتمل أن ينقسم إلى متشابهات ، وإن لم يكن إلا فى الوهم ، وذلك كالجسم الذى هو شخص ، إلى أجزاء غير متناهية بالقوة ، أو كالجسم الذى هو جنس ، إلى أنواع غير متناهية بالقوة .

فالمعنى المعقول — إن كان كذلك — فلا يمتنع أن يحل فى جسم غير منقسم بالفعل ، وينقسم بانقسام ذلك الجسم إلى أجزائه أو إلى جزئياته ، فلذلك أردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما .

(١) أقول : الوهم هو الاحتمال الأول من الاحتمالين المذكورين :

وهو أن تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية إلى أجزاء متشابهة كالجسم الواحد : وحينئذ يمكن أن تكون حالة فى جسم واحد فتنقسم بانقسامه .

والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال .

وتقريره : أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين يجب أن يكونا مشابهين

إنه إن كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطًا مع الآخر فى استتمام التصور العقلى ، فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط .

وأيضًا فيكون المعقول الذى إنما يعقل بشرطين هما جزآه ، منقسمًا .

وأيضًا فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقدًا للشرط ، فلم يكن معقولًا . وإن لم يكن شرطًا ، فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة ، صارت معقولة مع ماليس له مدخلية فى تتميم معقوليتها

للمجموع أيضاً ، فلا يخلو :

إما أن يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطاً فى كون ذلك المعقول معقولاً وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا ، لفقدان الشرط .

أو لا يكون كذلك ، بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا أيضاً كالأصل .

أما القسم الأول : فباطل من ثلاثة أوجه :

الأول : أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مبايناً للكل مباينة الشرط للمشروط ، ويلزم من ذلك أن يجتمع من القسمين شىء ليس هو إياهما ، بل إنما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة فى المقدار أوالعدد ، كشكل ما ، أو عدد ، بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث ماهيته المشابهة لهما ، هذا خلف .

والثانى : أن المعقول ، الذى شرط كونه معقولا هو حصول الجزأين له ، لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم ؛ وقد فرضناه واحداً غير منقسم ، هذا خلف .

والثالث : أنه قبل وقوع القسمة فيه ، لا يكون الجزآن حاصلين ، فلا يكون شرط معقوليته حاصلا ، فلا يكون معقولا ، وقد فرضناه معقولا ، هذا خلف .

والشيخ أشار إلى القسم الأول بقوله :

[إنه إن كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطاً مع الآخر فى استتمام التصور العقلى]

إلا بالعرض ؛ وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فإذن هى ملابسة بعدُ ، لها ، وكيف لا ؟ وهى عارضة لها بسبب ما فيه قدر فى أقل منه بلاغ ؛ فإن أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة إن كان مشابهًا ؛ فالصورة

وأشار إلى الوجه الأول بقوله :

[فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط] .

وأشار إلى الوجه الثانى بقوله :

[وأيضاً فيكون المعقول الذى إنما يعقل بشرطين هما جزآه منقسماً] .

وأشار إلى الوجه الثالث بقوله :

[وأيضاً فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقداً للشرط ، فلم يكن معقولاً] .

وأما القسم الثانى : وهو أن لا يكون حصول القسمين شرطاً فى معقوليته ، بل يكون هو بنفسه معقولاً ، وكل واحد من القسمين بانفراده أيضاً معقولا ، كالجسم الذى يقبل القسمة إلى أجسام ؛ فباطل أيضاً ؛ لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته ، كالقسمة أولا ؛ وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانياً .

وقد ذكرنا من قبل أن الصور المعقولة إنما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها . هذا خلف .

وأشار الشيخ إلى هذا القسم بقوله : [وإن لم يكن شرطاً] .

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله :

[فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة ، مع ما ليس له مدخلية فى تميم معقوليتها إلا بالعرض ، وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة ، فإذن هى ملابسة بعد ، لها] .

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله :

[وكيف لا وهى عارضة لها بسبب ما فيه قدر فى أقل منه بلاغ ، فإن أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة إن كان مشابهاً . فالصورة التى جردناها

التى جردناها مغشاة بعد ، بهيأة غريبة ، من جمع أو تفريق ، أو زيادة أو نقصان ، أو اختصاص بوضع . فليست هى الصورة المفروضة .

(٢) وأما الصورة الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس

مغشاة بعد، بهيأة غريبة من جمع أو تفريق، أو زيادة أو نقصان ، واختصاص بوضع ، فليست هى الصورة المفروضة] .

وذلك لأن القسمة عارضة لها بسبب شىء فيه ذو مقدار ، فى أقل منه كفاية ، فإن أحد القسمين إن كان مشابهاً للقسم الآخر ، فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة؛ فإذن الصورة التى فرضناها مجردةً ، كانت مغشاة بعد ، بهيأة غريبة :

من جمع : إذا اعتبر حصول الكل من القسمين .

أو تفريق : إذا اعتبر انقسامه إليهما .

أو زيادة : إذا اعتبر حصوله من انضياف أحد القسمين إلى الآخر .

أو نقصان : إذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف أحدهما منه .

أو اختصاص بوضع ؛ لأن التجزئة إلى جزأين متشابهين لا تعرض إلاّ للماديات ، فهى تقتضى وضعاً ما ، لا محالة .

وقوله : [فليست هى الصورة المفروضة] .

إشارة إلى الخلف .

(٢) أقول: لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة فى الجسم وما يتبعه ، بيّن وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ، ليتم الفرق بينهما .

وذلك لأنا إذا أحسسنا بوجه إنسان مثلاً ، وتخيلناه ؛ فلا بد من أن تلاحظ النفس أجزاء له ، متباينة الوضع ، مقارنة لهيئات غريبة مادية . كالعين ، والأنف ، والفم ؛ فإن صورة العين اليمنى تدرك فى مادة وجهة لم تحل اليسرى فيهما ، وكذلك اليسرى ؛ فهما متباينتان فى الوضع .

أجزاء لها ، جزئية ، متباينة الوضع ، مقارنة لهيئات غريبة

وأيضاً كونهما على بعد مخصوص بينهما ، وكون إحداهما فى جهة من الأنف غير جهة الأخرى ، هيئات غريبة مادية تقارنهما .

وتلك الملاحظة تفتقر إلى أن يكون رسمها الحسى ، ورشمها الخيالى فى ذى وضع وقبول انقسام ، أى فى شىء مادى .

والرسم هو الأثر اللاصق بالأرض وهو بالمحسوس أولى ، لأن الحس إنما يجد أثر الشىء .

والرسم هو الختم ، أعنى إحداث النقش الذى يحدث من الطابع فى الشىء الذى طبع عليه ؛ ولذلك يسمى اللوح الذى تختّم به البيادر رشماً ، وهو بالخيال أولى ، لأن صورها منطبعة فى الخيال من طابع ، وهو المدرِك بالحس .

وفى قول الشيخ : [ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية] .

تصريح بإدراك النفس لها . ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه [أنه لايقول بذلك] .

واعتراض الفاضل الشارح : بأن : [الصور العقلية فى النفس الجزئية ليست بمجردة] .

مكرر وقد سبق ذكره

وقوله :

[لو صح أن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافياً فى بيان تجرد النفس ، لأنا حينئذ نقول : كل حالٍّ فى متحيز فهو ذو وضع ، وكل ذى وضع فليس مجرداً عن اللواحق .

والصورة العقلية مجردة ، فهى ليست بحالة فى متحيز]

ليس بقادح فى الحجة المذكورة ؛ لأن صحة حجة على مطلوب ، لاينافى صحة حجة أخرى عليه .

والشيخ قد أورد تلك الحجة أيضاً فى أكثر كتبه ، حتى المختصر الموسوم بـ «عيون الحكمة» لكنه أوردها على وجه أقرب مأخذاً مما ذكره هذا الفاضل ، وذلك أنه أوردها هكذا :

[الصورة العقلية ليست بذوات وضع وكل حال فى جسم فهو ذو وضع]

وإنما اختار ههنا الحجة المذكورة التى هى قولنا :

[المرتسم بالمعقول الواحد ، ليس بمنقسم ، والجسم منقسم] .

لاندراج وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية ، تحتها ؛ على وجه أظهر ؛ كما أشار إليه .

مادية ؛ إلى أن يكون رسمها ورشمها فى ذى وضع وقبول انقسام •

الفصل الثامن عشر

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : إن الصورة العقلية قد تنقسم بإضافة زوائد معنوية إليها ، قسمة المعنى الجنسى الوحدانى

وأما اعتراضه : المستعار من الشيخ « أبى البركات » ؛ وهو : [أن الهيولى غير ذات حجم ، وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها ، فلم لا يجوز انطباع المحسوسات فى النفس ؟] .

فالجواب عنه : أن الهيولى إنما تتحصل موجودة ، ذات وضع ، بذلك الانطباع ، والنفس لا يجوز أن تصير ذات وضع البتة .

وقوله :

[هب أن ما ذكرتموه يقتضى كون الصور الحسية والخيالية ، جسمانية ؛ لكنه لا يقتضى كون الوهمية جسمانية]

فالجواب : أنهم لم يتمسكوا فى ذلك بهذه الحجة ، بل بغيرها .

(١) أقول : الوهم فى هذا الفصل هو الاحتمال الثانى من الاحتمالين المذكورين ، وهو :

أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات لها .

واعلم : أن قسمة الكلى إلى الجزئيات ، إنما تكون بإضافة زوائد معنوية إليه ، وتلك الزوائد تكون :

إما مقومة لماهيات الجزئيات . أو غير مقومة .

فإن كانت مقومة ، كانت فصولا ؛ فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسى الوحدانى

بالفصول المنوِّعة : والمعنى النوعى الوحدانى بالفصول العرضية المصنِّفة ، فاسمع .

(٢) إنه قد يجوز ذلك ، ولكن يكون فيه إلحاق كلى بكلى يجعله صورة أُخرى ليست جزءًا من الصورة الأُولى ؛ فإن المعقول الجنسى والنوعى لا تنقسم ذاته فى معقوليته ، إلى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد

بالفصول الذاتية المنوعة ، كقسمة الحيوان – بإضافة الناطق ، وغير الناطق – إلى الإنسان وغيره .

وإن لم تكن مقومة ، كانت عرضيات ، ولا يخلو :

إما أن يكون الحاصل بعد إضافتها إلى ذلك الكلى قابلا للشركة .

أو لم يكن .

فإن كان قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الوحدانى بالفصول العرضية المصنِّفة ، كقسمة الإنسان بالسواد والبياض ، إلى السود والبيض .

وإن لم يكن قابلا للشركة ، كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الواحد ، بالعوارض الجزئية المشخصة .

وإنما لم يذكر الشيخ هذا القسم؛ لأن الحاصل فيه لا يكون معقولا ، بل يكون محسوساً .

(٢) أقول : هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه ، وهو أن هذه القسمة يجوز أن تقع فى الوجود ، بخلاف القسمة المتقدمة ، لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل هى تركيب تلك الصورة الكلية ؛ كالحيوان ؛ بصورة كلية أخرى ؛ كالناطق ، تجعلها صورة ثالثة ، كالإنسان . والإنسان الحاصل ليس جزءاً من الصورة الأولى ، أعنى الحيوان ، فإن المعقول الجنسى كالحيوان لا تنقسم ذاته فى معقوليته إلى معقولات ، كالإنسان والفرس يكون مجموعهما ، هو حاصل معنى الحيوان .

الجنسى أو النوعى ، ولا تكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقسوم نسبة الأجزاء ، بل نسبة الجزئيات .

ولو كان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى سبق تعرضنا له ، ينقسم بمختلفات بوجه ، لكان غير الوجه الذى تُشَكِّكُ به أوّلا من قبول القسمة إلى المتشابهات ، وكان كل واحد من أجزائه أولى بأن يكون البسيطَ الذى فيه الكلام *

الفصل التاسع عشر

إشارة

(١) إنك تعلم أن كل شىء يعقل شيئًا ، فإنه يعقل

وكذلك النوعى كالإنسان ، لا ينقسم إلى معقولات صنفية ، كالعرب والعجم ، بكون مجموعهما ، هو حاصل معنى الإنسان .

وأيضاً لا تكون نسبة هذه الأنواع والأصناف ، للحيوان والإنسان المقسومين ، نسبة الأجزاء ، بل نسبة الجزئيات .

ولو كان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى استدللنا به على تجريد محله ، ينقسم بمختلفات بوجه ، كالجنس والفصل ، لكان غير الوجه الذى يشكك به قبل هذا ، من قبول القسمة إلى أجزاء متشابهة كالجسم ، وكان كل واحد من أجزائه البسيطة التى لا تنقسم ، كجنسه العالى ، أولى بأن نجعله البسيط الذى استدللنا به ، لئلا يعرض شك من وجه .

(١) أقول : يريد بيان :

أن كل عاقل فهو معقول .

وأن كل معقولٍ قائمٍ بذاته فهو عاقل . وابتدأ بالأول ، فقوله :

بالقوة القريبة من الفعل ، أنه يعقل ، وذلك عقل منه لذاته ؛
فكل ما يعقل شيئاً ، فله أن يعقل ذاته .

[كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله] .

صغرى قياس .

وإنما قال : [بالقوة القريبة]

لأنه جعل للقوة ثلاث مراتب :

بعيدة : هى العقل الهيولانى .

ومتوسطة : هى العقل بالملكة .

وقريبة : هى العقل بالفعل ، وهى التى تقتضى أن يكون للعاقل أن يلاحظ معقوله متى شاء .

فالمراد : أن كل شيء يعقل شيئاً ، فله أن يعقل بالفعل — متى شاء — أن ذاته عاقلة لذلك الشيء ، وذلك لأن تعقله لذلك الشيء ، هو حصول ذلك الشيء له ، وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء ، هو حصول ذلك الحصول له .

ولا شك أن حصول الشيء للشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له ، إذا اعتبره معتبر .

والفاضل الشارح : استدرك على قول الشيخ : [إنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل] .
بأن العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتى ، فهى إنما تعقل بالفعل ، قال :

[وكان من الواجب أن يقول : فإنه يمكن أن يعقله بالإمكان العام ، ليكون متناولا لها وللنفوس الإنسانية] .

أقول : الإمكان العام يقع على الإمكانيات البعيدة ، حتى على دائم العدم من غير ضرورة ، فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود فى هذا الموضع ، وعبربالقوة القريبة التى مر ذكرها .

والمراد : أن تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة ، فالمشتمل على القوة هو التعقل ، لا المتعقل ، وكون المتعقل بحيث يجب أن يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة ، لسبب يرجع إلى ذاته ، لا ينافى ذلك .

(٢) وكل ما يُعقَل فمن شأن ماهيته أن تقارن معقولا آخر ، ولذلك يُعقل أيضًا مع غيره ، وإنما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة .

(٣) فإن كان مما يقوم بذاته ، فلا مانع له من حقيقته ، أن يقارن المعنى المعقول .

فهذه صغرى القياس .

وقال الفاضل الشارح : [إنه بديهى] .

وأما كبرى القياس فيدل عليها قوله : [وذلك عقل منه لذاته] .

يعنى تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشىء تعقل منه لذاته بوجه ؛ فإن العلم بالتصديق، علم بتصور الموضوع ، لست أقول هو علم بتصور الموضوع فقط ، بل هو علم بتصور المحمول ، وعلم بارتباطهما .

وأما النتيجة : فقوله : [فكل ما يعقل شيئاً، فله أن يعقل ذاته] .

وصورة القياس هكذا : كل شىء يعقل شيئاً ، فله أن يعقل — متى شاء — كونَ ذاته عاقلة لذلك .

وكل ما له أن يعقل كونَ ذاته عاقلا لشىء ، فله أن يعقل ذاته .

فكل شىء يعقل شيئاً ، فله أن يعقل ذاته .

(٢) أقول : يريد أن يبين أن كل معقول فهو عاقل بالإمكان ، بشرط سيذكره .

فذكر أولا أن كل معقول فمن شأن ماهيته أن تقارن معقولا آخر ، وبيَّنه من وجهين :

أحدهما : أنه ربما يعقل مع غيره: فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع أن يُعقل مع الغير .

والثانى : أن كونه معقولا ، هو كونه مقارناً للعاقل .

(٣) أقول : هذا هو الشرط المذكور ، وهو القيام بالذات .

والمعنى أن كل معقول قائم بذاته ، فلا يمتنع من حيث ذاته أن يقارنه معنى معقول .

(٤) اللهم إلا أن تكون ذاته ممنوة فى الوجود بمقارنة أمور مانعة من ذلك ، من مادة ، أو شىء آخر إن كان .

(٥) فإن كانت حقيقته مسلّمة ، لم يمتنع عليها

وسبب الاحتياج إلى هذا الشرط ، ماسيذكره فى الفصل التالى لهذا الفصل .

(٤) أقول : قد ثبت فيما مضى أن مقارنة المادة ولواحقها مانعة من كون الشىء معقولا ، وأنه إنما يصير معقولا بتجريده عنها ، فكل شىء يكون فى الوجود ممنوًّا بمقارنة المادة ولواحقها ، وإن كان قائماً بذاته كالجسم ، فهو خارج عن الحكم المذكور .

يقال : منوت الشىء ، ومنيته : أى ابتليته .

وقوله : [أو شىء آخر إن كان] .

يمكن أن يحمل على الصورة المعقولة المجردة فإنها لا تعقل إذا كانت قائمة بعاقل آخر ، وإن كانت تعقل إن كانت قائمة بذاتها .

(٥) أقول : أى إن كانت حقيقته مسلمة لذاته ، غير قائمة بغيره ، لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ، أن تقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالإمكان ، فإن معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها ، وفى ضمن ذلك إمكان عقله لذاته ، لأن تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة ، وهو يتضمن تعقله لذاته .

وتقدير الكلام :

وفى ضمن ما يلزم ذلك ، إمكان عقله لذاته .

فثبت إذن أن كل معقول قائم بذاته ، عاقل لغيره ولذاته بالإمكان ، وقد ثبت من الحكم الأول أن كل عاقل لشىء فهو معقول لذاته .

قال الفاضل الشارح : [المقصود من هذا الفصل بيان أن كل مجرد ، فإنه يمكن أن يكون عاقلا بالإمكان العام .

وبرهانه : أن كل مجرد ، إن أمكن أن يعقل غيره ، أمكن أن يعقل ذاته ، لكنه أمكن أن يعقل غيره .

بيان الشرطية : أن كل من يعقل شيئاً ، فيمكنه أن يعقل تعقله لذلك الشىء .

مقارنة الصورة العقلية إياها ، فكان لها ذلك بالإمكان ، وفى

وكل من أمكنه ذلك ، أمكنه أن يعقل ذاته .

وبيان صدق المقدم : أن كل مجرد يصح أن يكون معقولا وحده ، وكل ما يصح أن يكون معقولا وحده ، يصح أن يكون معقولا مع غيره ، وكل ما هو كذلك ، يصح أن يقارن غيره .

فإذن : كل مجرد يصح أن يقارن غيره .

وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد فى الجوهر العاقل ؛ لأن حصوله فيه نفس المقارنة .

فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه ، توقف صحة الشىء على وجود المتأخر عنها.

فإذن المجرد سواء وجد فى العقل ، أو فى الخارج ، يلزمه صحة مقارنة الغير ، ولا معنى للتعقل إلاّ المقارنة .

فإذن كل مجرد يصح أن يعقل غيره] .

وأقول : إنه أراد أن يجعل الحكمين المذكورين فى هذا الفصل ، حكماً واحداً ، وجعل الحجة استثنائية ، وجعل الأول بيان الشرطية ، والثانى بيان الاستثناء .

والأظهر ما قدمناه .

ثم اعترض : على قوله : [كل مجرد يصح أن يعقل غيره] .

بأن قال :

[أما قولكم] : كل مجرد يصح أن يكون معقولا ، ليس ببديهى ، فهو محتاج إلى برهان ، خصوصاً مع اعترافكم بأن حقيقة البارى تعالى ، وحقائق العقول ، بل القوى البسيطة ، غير معقولة للبشر] .

والجواب عنه : أن الحكم بأن كل مجرد يصح أن يكون معقولا ، ليس مما ذكره الشيخ فى هذا الفصل ، بل هو مذكور فى الفصل الذى ذكر فيه أحوال الإدراكات الحسية والخيالية ، والعقلية ، ومر الكلام فيه ، فإيراد الاعتراض ههنا عليه غير مناسب .

وكون ذات البارى تعالى ، وذوات العقول ، غير معقولة بالقياس إلينا لا يقتضى امتناع تعقلها فى نفوسها .

ضمن ذلك إمكان عقله لذاته .

ثم قال :

[وإن سلمناه ، فلم قلتم : إن ما يصح أن يعقل وحده ، يصح أن يعقل مع غيره ، فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها ؟ وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه أن العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان ؟]

والجواب : أن تعقل كل موجود يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة ، وما يجرى مجراهما من الأمور العامة ، ولذلك حكم بعضهم بأن التصور لا يتعرى عن تصديق ما ، والحكم بشيء على شيء يقتضى مقارنتهما فى الذهن .

فإذن لا شيء يصح أن يعقل وحده ، إلا ويصح أن يعقل مع غيره .

ثم قال : [وإن سلمناه ، فلا بد من دليل على أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل مع كل ما عداه ، حتى يفرع عليه أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل الأشياء] .

والجواب : أن المطلوب ههنا هو إثبات العاقلية لكل ما يفرض مجرداً ، ويكفى فيه صحة مقارنته لمعقول واحد .

وأما إثبات صحة تعقل كل الأشياء لكل مجرد، فشيء لم يدعه الشيخ ههنا ، وليس فى تقرير كلامه إليه حاجة .

ثم قال :

[وإن سلمناه ، فلم قلتم : إن صحة المقارنة تكون فى الخارج ؟ ولم لا يجوز أن تكون مشروطة بأن تكون فى النفس ؟

وقوله : لو توقفت صحة المقارنة على حصول المجرد فى النفس ، لزم تأخر صحة الشيء عن وجوده ، مغالطة ، فإن المقارنة جنس تحته ثلاثة أنواع :

مقارنة الحال للمحل .

ومقارنة المحل للحال :

ومقارنة أحد الحالين للآخر .

ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء ، صحة الحكم بسائر الأنواع عليه ، فإن العرض يصح أن يقارن غيره مقارنة الحال للمحل ، من غير عكس ، وكذلك الصورة ، وباقى الجواهر بالعكس .

. . . .

وإذا ثبت ذلك ، كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره ، التي هي مقارنة الحالين ، على حصول المجرد فى العاقل ، الذى هو مقارنة الحال للمحل ، توقف صحة وجود نوع ، على وجود نوع آخر . ولا يلزم منه محال .

وبتقدير أن لا يكون أحدهما متوقفاً على الآخر ، لكن لايلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة ، صحة النوع الثالث ، الذى لا يتصور تعقل المجرد إلا به] .

وابلجواب : أن حصول نوع من المقارنة كاف فى الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقاً ، من حيث الماهية المشتركة ، وهى كافية فى تقرير الحجة .

ثم قال :

[ولو سلمنا أن هذه الأنواع متساوية فى الماهية لكن لايلزم من صحة حكم على ماهية ، عند كونها فى الذهن ، صحته عليها فى الخارج ؛ فإن الإنسان الذهنى لا يحتاج إلى موضع ، بخلاف الخارجى .

والخارجى حساس متحرك ، بخلاف الذهنى] .

والجواب : أن اعتبار حصول الإنسان فى الذهن ، من حيث هو ماهية الإنسان ، غير اعتبار حصول الإنسان فى الذهن ، من حيث هو صورة ذهنية ، كما مر بيانه .

فإن الأول هو تعقل الإنسان .

والثانى هو الصورة المتعقَّلة للإنسان ، وهى محتاجة إلى تعقل آخر مثل الأول .

والعقل إذا حكم على الإنسان بالاعتبار الأول ، وجب أن يطابق الخارج ، وإلا لارتفع الوثوق عن أحكام العقل .

وإذا حكم بالاعتبار الثانى ، لم يجب أن يطابق الخارج ؛ لأنه لم يحكم على الإنسان الخارجى ، بل حكم على الذهنى وحده . وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره ، من حيث هو صورة ذهنية ، بل من حيث ماهيته .

ثم قال :

[وإن سلمنا الصحة فى الخارج ، فلم لا يجوز أن يكون فى الخارج مانع من وجود الحكم ، كما أن الحيوانية التى فى الإنسان يصح عليها من حيث الحيوانية ، قبول فصل الفرس ، إلا أن فصل الإنسان يمنعها من ذلك] .

والجواب عنه : ما يورده الشيخ فى فصل مفرد :

الفصل العشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إن الصورة المادية فى القوام إذا جردت فى العقل ، زال عنها المعنى المانع ، فما بالها لا ينسب إليها أنها تعقل؟

(٢) فجوابك ؛ لأنها ليست مستقلةً بقوامها ، قابلةً

(١) أقول : قد تبين من قبل أن المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة ، والمجرد عنها بذاته ، معقول بذاته ، والمقترن بها يصير بتجريد العقل إياه معقولا .

وتبين أن التعقل لا يحصل إلا بمقارنة العاقل للمعقول .

فالوهم فى هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التى جردها العقل وصارت معقولة ، أنها إذا قارنت صورة أخرى معقولة ؛ فلم لاتصير عاقلة لها ، مع أن المانع زال ، والمقارنة حاصلة .

وبالجملة : فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور فى الفصل المتقدم .

(٢) أقول : والجواب أن تلك الصور لما لم تكن فى العقل مستقلة بقوامها ، قابلة لغيرها من المعانى المعقولة : لم تكن المعقولات حاصلة فيها ، بل كانت حاصلة معها فى شيء آخر ، وليست واحدة من الصورتين الحاصلتين فى شيء واحد ، بقبول الأخرى ، أولى من الأخرى بقبولها ؛ فلو كانت كل واحدة منهما قابلة للأخرى ، لكانت كل واحدة منهما قابلة لنفسها ، وهو محال .

ولما لم تكن واحدة منهما قابلة للأخرى ، فلا واحدة منهما بحاصلة فى الأخرى .

والتعقل هو حصول المعقول فى العاقل .

فإذن لا واحدة منهما بعاقلة للأخرى ، بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما ، لأنهما حاصلتان فيه .

وأما وجود تلك الصور فى خارج العقل ، فمادى غير مجرد ، والمادة مانعة من كونها معقولة ، فضلا عن كونها عاقلة .

لما يحلها من المعانى المعقولة ، بل أمثالها إنما يقارنها معان معقولة ، ترتسم بها ، لا هى ، بل القابل لهما جميعًا ؛ وليس أحدهما أولى بأن يكون مرتسمًا فى الآخر ، من الآخر ، به .

فإذن لا يمكن أن تكون تلك الصور عاقلة فى حال من الأحوال .

لكن المعنى الذى كلامنا فيه أن الشىء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه ، إذا قارنه معنى معقول ، صار قابلا له ، فكان له بالإمكان العام أن يتصور به ويعقله .

فإذن الاستقلال بالقوام شرط فى كون الشىء عاقلا . فظهر من ذلك أن كل عاقل معقول ، وليس كل معقول عاقلا .

واعترض الفاضل الشارح : بأن :

[الصور المعقولة الحالة فى شىء واحد لا يمكن أن تكون متماثلة :

لامتناع جميع الأمور المتماثلة .

ولأنها صور لأشياء تختلف بالماهيات .

فإذن هى مختلفة ، وحينئذ يمكن أن يكون بعضها أولى بالمحلية ، وبعضها بالحالية .

ألا ترى أن الحركة لما خالفت البطء بالماهية ، صارت با لمحلية أولى] .

والجواب : أن كون أحد الشيئين بالمحلية أولى من الآخر يقتضى اختلافهما بالماهية ، أما عكس هذا الحكم فغير واجب .

والحركة ليست محلا للبطء لاختلاف ماهيتهما ؛ وإلا لكانت محلا للسواد أيضاً ، بل كان البطء أيضاً محلا لها ، بل إنما هى محل للبطء ؛ لكونه هيئة لها ، وكونها متصفة به .

وههنا لا يمكن أن يقال : أحد المعقولين — مع تساويهما فى النسبة إلى المحل — هيئة وصفة للآخر . وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر ، بحسب ماهيته ، وبحسب كونه معقولاً ؟

فإنه ليس أحدهما بالمحلية أولى من الآخر .

ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور .

وأما وجودها فى الخارج فمادى .

لكن المعنى الذى كلامنا فيه ، جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه ، إذا قارنه معنى معقول ، كان له بالإمكان جعله متصوراً *

ثم قال :

[وإن سلمناه ؛ لكن ذلك اعتراف بأن مقارنة الصور لمحلها ، وللحال معها ، غير مقارنتها للحال فيها ؛ لأن الأولين حاصلان ، والثالث ممتنع .
وفيه اعتراف بأن الأولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ، ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث فى الخارج الذى هو المقتضى لكونه عاقلا]

والجواب : أنه لم يستدل من صحة القسمين الأولين على صحة الثالث ، بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة ، التى هى معنى يشترك الجميع فيه فقط .

ثم بين أن أحد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما فى محل يقومان به ، إن كان قائماً بنفسه كان عاقلا للآخر ، وذلك لحصول الآخر فيه .

فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث ، بالقسمين الأولين ؛ وعلى الجزء الخاص به ، بالفرض . وإلى ذلك أشار بقوله :
[لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه]

واعلم أنه لم يحكم بامتناع القبول فيه ، على كل ما لا يكون مستقلا مطلقاً ؛ بل حكم بذلك على أحد شيئين لا اختصاص له بالعلة القابلية ، ولا للآخر بالمقبولية ؛ وإلا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها فى محلها .

واعترض : أيضاً على قوله : [كان له بالإمكان جعله متصوراً]

[بأنه : اعتراف بأن تصور العاقل للمعقول أمر وراء المقارنة ؛ وعند ذلك يسقط أصل الدليل]

والجواب : أن المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولانى ، غير مجرد ، بل مع الغواشى الغريبة ، ثم إنه يصير مجرداً بحسب إعدادات ما لذلك الجوهر ،

الفصل الحادى والعشرون

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : إن هذا الجوهر وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية ، فله مانع بحسب شخصيته التى ينفصل بها عن المرتسم من معناه فى قوة عاقلة تعقله .

ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة .

وإنما يكون هذا الخروج من القوة إلى الفعل بالإمكان الخاص . فحكم الشيخ بالإمكان العام لتكون هذه الصورة أيضاً داخلة فيه ، ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة ، بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشى الغريبة ، للمقارنة المجردة .

(١) أقول : لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات ، عند كونها قائمة معها ، بقوة عاقلة تعقلها ، على صحة مقارنتها إياها عند كونها قائمة بذاتها ، توجه عليه الشك من وجهين :

أحدهما : أن يقال : المقارنة شرط لا يوجد إلا عند القيام بالغير .

والثانى : أن يقال : لها مانع يوجد عند القيام بالذات .

فإن هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة بإحدى الحالتين دون الأخرى .

لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها فى العقل ، مجردةً عن اللواحق الشخصية ، وعند قيامها بالذات ممكنةَ الاقتران بها ، لم يحتمل لحوق شىء بها إلا عند القيام بالذات ، ولأجل ذلك ذكر الشيخ المانعَ اللاحق من حيث شخصيته التى ينفصل بها عن المرتسم من معناه فى قوة عاقلة ؛ فإن المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة ، لا باعتبار كونها صورة عقلية ، بل باعتبار كونها تعقلا لأمر خارجى ، وقد مر الفرق بينهما .

والأشخاص إنما تنفصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف إليها .

ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التى تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية ؛ لكونها بهذا الاعتبار خارجة عن البحث المقصود .

والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين ، أوردهما جميعاً .

(٢) فيكون جوابك أن هذا الاستعداد لتلك الماهية ، إن كان من لوازم الماهية كيف كانت ، فقد سقط شكك .

وإن كانت إنما تكتسبه عند الارتسام فى العقل ، فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب له .

---

(٢) تقرير الجواب أن استعداد المقارنة :

إما أن يكون لازماً للماهية النوعية غير منفك عنها حالتى القيام بالذات ، والقيام بالقوة العاقلة . وإما أن لا يكون لازماً ، بل إنما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط .

والقسم الثانى ينقسم إلى ثلاثة أقسام ؛ لأنه :

إما أن يحصل مع المقارنة .

أو بعدها .

أو قبلها .

أما القسم الأول : وهو أن يكون استعداد المقارنة لازماً للماهية ، فيقتضى كونها مستعدة للمقارنة ، سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة ، أم بذاتها .

وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطاً .

وأما القسم الأول : من أقسام القسم الثانى : وهو أن يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة ، فباطل ؛ لأن الشىء يجب أن يستعد أولا للصفة ، ثم تحصل له تلك الصفة ، ولا يمكن أن تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها ، اللهم إلا إذا كان الاستعداد لصفة أخرى غير الصفة الحاصلة ، كما لاستعداد للمعقولات الثوانى ، الذى يحصل بعد حصول المعقولات الأول .

وأما القسم الثانى منها : وهو أن يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة ، فباطل أيضاً لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها .

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة ، فيقتضى فى هذا الموضع أن يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية أيضاً كما كان فى القسم الأول ؛ وذلك لأن الماهية قبل المقارنة إنما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة ، لكونها معقولة ؛

فيكون : لم يكن استعداد للشيء ، حتى حصل ؛ فاستعد له .
أو لم يكن استعداد للشيء ، وقد كان ذلك الشيءُ وحدث .
وهذا كله محال .

فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة . فهو للماهية .

فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها ، وحينئذ يسقط الشك أيضاً .

ونرجع إلى المتن .

فقوله :

[إن هذا الاستعداد لتلك الماهية ، إن كان من لوازم الماهية كيف كانت ، فقد سقط شكك] .

إشارة إلى القسم الأول من القسمين الأولين . ومعنى [كيف كانت] .

أن الماهية سواء كانت فى العقل أم فى الخارج .

وقوله : [وإن كانت إنما تكتسبه عند الارتسام فى العقل] .

إشارة إلى القسم الثانى المنقسم إلى الأقسام الثلاثة .

والارتسام فى العقل وإن لم يكن بانفراده ، مقارنة معقولين حالين فى محل ، لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان ، فهو أيضاً مقارنة الماهية لمعقول .

وقوله : [فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب له]

إشارة إلى القسم الأول من الثلاثة . والفاء فى قوله [فيكون]

تقتضى العطف على قوله : [تكتسبه]

والمعنى أن الماهية إن كانت إنما تكتسب الاستعداد عند الارتسام فى العقل الذى هو المقارنة ، فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له .

وقوله : [فيكون لم يكن استعداد للشيء ، حتى حصل ، فاستعد له] .

إشارة إلى بيان فساد هذا القسم . والفاء فى قوله : [فيكون] :

لجواب الشرط المذكور فى قوله : [وإن كان إنما تكتسبه] .

بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن ، تتلو المقارنة الأولى .

(٣) وكذلك فاعلم أن لماهية المعنى الجنسى استعدادًا لكل فصل له ، فإن لم يكن له خروج إلى الفعل ، فلمانع

والفاضل الشارح : جعل قوله : [فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب] جواباً للشرط ، وبياناً لفساد القسم الثانى من القسمين الأولين ، فتجرأ لذلك فى تفسير ألفاظ الكتاب . وقدّر احتمالين ، ثم زيفهما ، وترك المتن غير مفسر .

وقوله : [أو لم يكن استعداد للشىء ، وقد كان ذلك الشىء وحدث] .

إشارة إلى القسم الثانى من الثلاثة ، وبيان فساده . و« كان » فى قوله : [وقد كان] . تامة بمعنى حصل .

قوله : [وهذا كله محال] .

تصريح بفساد القسمين المذكورين ، والغرض إنتاج القسم الثالث الباقى من الثلاثة .

وقوله : [فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة ، فهو للماهية] .

إشارة إلى القسم الثالث من الثلاثة ، وبيان أنه راجع إلى كون الاستعداد لازماً للماهية .

وقوله : [بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن ، تتلو المقارنة الأولى] .

إشارة إلى ما ذكرنا من كون الاستعداد لصفة أخرى غير الحاصلة .

وههنا قد تم الجواب .

(٣) أقول : هو جواب لشك آخر تقديره أن يقال : المعنى المشترك الجنسى ، كالحيوان مثلا ، إذا كان مقارناً للفصل كالناطق ، لم يكن مستعدّاً لمقارنة فصل آخر ، كالصهّال .

وإذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز أن تكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة ، وإن كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها .

والجواب : أن معنى الجنس من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من الفصول التى تقارنه مقارنة مقوم لوجوده ، محصل لآنيته .

يطول الكلام فيه ، فكيف فى المعنى المحقق النوعى .

وهو جواب لشك آخر .

الفصل الثانى والعشرون

تنبيه

(١) إنك إذا حصلت ما أَصَّلْتُه لك علمت أن كل شىء من شأنه أن يصير صورة معقولة ، وهو قائم الذات ؛ فإنه من شأنه أن يعقل ، فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته .

فإن لم يكن لبعضها كالصهال مثلا خروج إلى الفعل . فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوَّم المعنى الجنسى ، وحصَّله نوعاً . وأخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول ؛ فزال ذلك الاستعداد لوجود هذا المانع ، لامع كونه على طبيعته الجنسية ، بل بعد زواله عن تلك الطبيعة .

فهو مستعد لمقارنة الفصول : ما دامت طبيعته الجنسية باقية .

وإذا كان حال الجنس الذى لا يتحصل وجوده إلا بالمقارنة ، كذلك ؛ فكيف يكون حال الأنواع المحصلة الغنية عن المقارنة فى كونها مستعدة لمقارنة أعراض تلحقها لحوق شىء غير محتاج إليه ؟ أى إنما تكون الأنواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبائعها النوعية ، أولى من الأجناس .

ولما كانت الماهية المعقولة التى نحن فى قصتها ، نوعية ، محصلة ، غنية عن مقارنة سائر المعقولات ، فهى باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات فى جميع الأحوال ، أولى من غيرها .

(١) أقول : هذا ظاهر ، وهو تذكير بما بينه فى الفصول المتقدمة .

(٢) وكل ما من شأنه أن يجب له من شأنه ، ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته ، فواجب له أن يعقل ذاته .

وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل ، غير جائز عليه التغيير والتبديل ◦

(٢) أقول : قد تبين فيما مضى أن الماهيات المعقولة ، إنما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة ، غير مقارنة إلا لما يلزم ذاتها عن ذاتها ، فما كان منها مجرداً بنفسه ، وبأحوال نفسه ، لا بتجريد العقل إياه ، كالعقول المفارقة وما قبلها ، كان من شأنه أن يجب له ما من شأنه ؛ لأن المقتضى لما من شأنه ، لا يكون إلا ذاته ، ولا يكون هناك مانع .

وما تقتضيه ذات الشىء ، ولا يمنعه مانع ، يكون لا محالة واجباً ، ما دامت الذات باقية ، وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ، ويمتنع أن يتغير ويتبدل .

فإذن يجب أن يكون ما هو هكذا معقولا ، عاقلا لذاته ، ولما يصح أن يكون معقولا .

وما كان مجرداً بنفسه ، غير مجرد بأحوال نفسه ، كالنفوس المفارقة بالذات ، التى تتم أفعالها بالتصرف فى الماديات ، لا يكون من شأنه أن يجب له ما من شأنه ، لتوقف ما من شأنه على غيره ، بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعاً لأسبابه ، ويمتنع ما يفوته بعضها .

وههنا قد تم الكلام فى إدراك النفس ، وبقى الكلام فى تحريكها .

تكملة النمط

بذكر الحركات فى النفس

الفصل الثالث والعشرون

تنبيه

(١) لعلك الآن تشتهى أن تسمع كلامًا فى القوى النفسانية التى تصدر عنها أعمال وحركات ، فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل *

الفصل الرابع والعشرون

إشارة

[١] أما حركات حفظ البدن وتوليده ؛ فهى تصرفات فى مادة الغذاء لتحال إلى المشابهة ؛ سدًّا لبدل ما يتحلل ، ولتكون

---

(١) معناه ظاهر .

[١] أقول : يريد أن يشير :

إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية التى تفعل أفعالا مختلفة من غير إرادة .

وإلى القوى التى هى مبادئ تلك الأفعال : وهى التى يسميها الأطباء قوى طبيعية .

واعلم أن النفوس إنما تفيض على الأبدان المركبة بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال ، وبُعدها عنه كما مر .

ولا بد فى الأمزجة المعتدلة من أجزاء حارة بالطبع ، وينبعث أيضاً من كل نفس

مع ذلك زيادة فى النشوء على تناسب مقصود محفوظ فى أجزاء المغتذى فى الأقطار ، يتم بها الخلق ، أو ليُختزل من ذلك فضلٌ يُعَد مادةً ومبدأً لشخص آخر ، وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى :

كيفية فاعلة مناسبة للحياة ، تكون آلة لها فى أفعالها ، وخادمة لقواها ، وهى الحرارة الغريزية

فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة فى البدن المركب ، وتُعاونهما على ذلك ، الحرارةُ الغريبة من خارج .

فإذن لولا شىء يصير بدلا لما يتحلل منه ، لفسد المزاج بسرعة ، وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به ، ففسد التركيب .

فالعناية الإلٰهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركبَ بالقوة ، وتحيله إلى ما يشبهه بالفعل ، فتضيفه إليه بدلا عما يتحلل .

وهى قوة لا تخلو ذات نفس أرضية عنها .

ثم لما كانت الاستقصات متداعية إلى الانفكاك ، ولم يكن من شأن القوى الجسمانية أن تجبرها على الالتئام أبداً كما سيأتى بيانه ، وكانت العناية الإلٰهية مستبقية للطبائع النوعية دائماً : قُدِّر بقاؤها بتلاحق الأشخاص :

أما فيما لم يتعذر اجتماع أجزائه لبعده من الاعتدال ، ولسعة عرض مزاجه ، فعلى سبيل التوالد .

وأما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال ، ولضيق عرض مزاجه ، فعلى سبيل التوالد .

وجعلت نفس الأخير ذات قوة تختزل من المادة التى تحصلها الغاذية ، ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ، ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة أقل من المقدار الواجب لشخص كامل وهى مختزلة من شخص ، جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التى تحصلها الغاذية شيئاً فشيئاً إلى المادة المختزلة ، فتزيد بها مقدارها فى الأقطار ، على تناسب يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتم الشخص .

فإذن النفوس النباتية التامة إنما تكون ذات ثلاث قوى يُحفظ بها الشخص إذا كان كاملا ، وتكمله مع ذلك إذا كان ناقصاً ، وتستبقى النوع بتوليد مثله :

أولاها : الغاذيّة ، وتخدمها الجاذبة للغذاء ، والماسكة للمجذوب ، إلى أن تهضمه الهاضمة المهرية ، والدافعة للثُّفْل .

(٢) والثانية القوة المنمية إلى كمال النشوء .

وهى المسماة : بالغاذية ، والمنمية ، والمولدة للمثل .

فظهر من ذلك أن أفعال جميع هذه القوى ، إنما تَم بتصرفات فى مادة الغذاء .

وقوله : [لتحال إلى المشابهة سداً لبدل ما يتحلل] .

إشارة إلى غاية فعل الغاذية .

وقوله :

[ولتكون مع ذلك زيادة فى النشوء على تناسب مقصود محفوظ فى أجزاء المغتذى فى الأقطار يتّم بها الخلق] .

إشارة إلى غاية فعل المنمية .

وقوله : [أو ليختزل من ذلك فضل يُعمّد مادة ومبدأ لشخص آخر] .

إشارة إلى غاية فعل المولدة .

وقوله : [وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى] .

إشارة إلى الاستدلال بوجود الأفعال على وجود القوى .

وقوله :

[أولاها الغاذية ، وتخدمها الجاذبة للغذاء ، والماسكة للمجذوب إلى أن تهضمه الهاضمة المهرية والدافعة للثُّفْل] .

إشارة إلى تقديم الغاذية على الباقية ؛ لتقدم فعلها على أفعالها ، وإلى خوادمها الأربع بحسب أفعال الأربعة على الترتيب الذى ذكره .

(٢) أقول : لما كان الإنماء والتوليد معاً ، محوجين إلى كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها ، وكان الإنماء أهم ؛ لأنه يتعلق بإكمال الشخص ، وإنما احتيج إلى توليد المثل لكون الشخص معرضاً للفناء — جعل الإنماء متقدماً على التوليد بعض التقدم .

(٣) فإن الإنماء غير الإسمان .

(٤) والثالثة القوة المولدة للمثل، وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما .

(٥) لكن النامية تقف أولاً .

والغاذية تخدم هذه القوة فى تحصيل المادة .

(٣) أقول : النمو والسمن يشتركان فى شىء واحد ، وهو الازدياد الطبيعى للبدن بانضياف مادة الغذاء إليه .

ويفترقان فى أشياء :

منها : التناسب فى الأقطار .

ومنها : طلب غاية ما ، يقصدها الطبع .

ومنها : الاختصاص بوقت معين ، فالنمو يختص بجميعها ، والسمن يخالفه أحياناً فيها ، ويوافقه أحياناً .

والذبول : يقابله النمو .

والهزال : يقابله السمن .

(٤) أقول : هذه القوة تنقسم إلى نوعين :

مولدة .

ومصورة .

والمولدة تنقسم إلى نوعين :

محصلة للبذر .

ومفصلة إياه إلى أجزاء مختلفة كالأعضاء ، وهى التى تسمى مغيرة أولى ، بالقياس إلى التى تغير الغذاء ؛ خدمة للغاذية .

والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر .

(٥) أقول : الغاذية فى أول الأمر تقوى على تحصيل مقدار أكثر مما يتحلل ؛ لصغر الجثة وكثرة الأجزاء الرطبة فيها ، فتعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ، ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة ، وزيادة الحاجة ، لنفاد أكثر الرطوبات الأصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية ، فيصير ما يحصله مساوياً لما يتحلل ، وحينئذ تقف المنمية .

(٦) ثم تقوى المولدة مُلاوة ، فتقف أيضًا .

(٧) وتبقى الغاذيّة عاملة إلى أن تعجز فيحل الأجل *

الفصل الخامس والعشرون

إشارة

(١) وأما الحركات الاختيارية فهى أشد نفسانية ، ولها مبدأ عازم مجمِّع ، مذعنًا ومنفعلًا ، عن خيال أو وهم أو عقل ،

(٦) أقول : عند القرب من تمام النمو ، تفرغ النفس للتوليد ، فتقوى المولدة ملاوة ، أى حيناً ، يقال : أقمت عنده ملاوة من الدهر ، بفتح الميم ، وكسرها ، وضمها ، أى حيناً وبرهة .

ثم إذا عجزت الغاذية عن إيراد بدل ما يتحلل ، بحيث لم يفضل شىء تتصرف المولدة فيه ، أو انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط ، فصارت المادة غير مستعدة لذلك ، وقفت المولدة أيضاً .

(٧) أقول : إنما يحل الأجل عند عجزه عن إيراد البدل لسرعة تحلل الأجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال ، وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ، ووجود ما يضادها.

(١) أقول : يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس الحيوانية التى تفعل أفعالا مختلفة بإرادة ، وإلى مبادئها .

والحركة الاختيارية هى التى تصدرعن شىء يقدر على الفعل والترك ، وتتساوى نسبتهما إليه بحسب إرادة ترجح أحدهما .

وإنما قال : [هذه الحركات أشد نفسانية]

لأنها فى النفس الأرضية تصدر عما تصدر عنه الأفعال النباتية من غير عكس .

واعلم : أن لهذه الحركات مبادئ أربعة مرتبة :

أبعدها : عن الحركات ، هو القوة المدركة : وهى الخيال ، أو الوهم ، فى الحيوان ، والعقل العملى يتوسطهما فى الإنسان .

تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار ، أو قوة شهوانية جالبة للضرورى أو النافع الحيوانيين ، فيطيع ذلك ما انبث فى العضل

وتليها : قوة الشوق ، فإنها تنبعث عن القوى المدركة ، وتنشعب :

إلى شوق نحو طلب إنما ينبعث عن إدراك الملاءمة فى الشىء اللذيذ أو النافع ، إدراكاً مطابقاً أو غير مطابق ، وتسمى شهوة .

وإلى شوق نحو دفع وغلبة ، إنما ينبعث عن ادراك منافاة فى الشىء المكروه والضار ، وتسمى غضباً .

ومغايرة هذه القوى للقوى المدركة ، ظاهرة .

وكما أن الرئيس فى القوى المدركة الحيوانية هو الوهم ، فالرئيس فى المحركة هو هذه القوة .

ويليها : الإجماع ، وهو العزم الذى ينجزم بعد التردد فى الفعل والترك ، وهو المسمى بالإرادة والكراهة .

ويدل على مغايرته للشوق كون الإنسان مريداً لتناول ما لا يشتهيه ، وكارهاً لتناول ما يشتهيه .

وعند وجود هذا الإجماع يترجح أحد طرفى الفعل والترك ، اللذين تتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما .

وتليها : القوة المنبثة فى مبادئ العضل ، المحركة للأعضاء .

ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق العازم ، غير قادر على تحريك أعضائه ، وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم .

وهى المبادئ القريبة للحركات ، وفعلها تشنج الأعضاء وإرسالها ، ويتساوى الفعل والترك بالنسبة إليها .

وقوله : [ولها مبدأ عازم مجمع] .

إشارة إلى الإجماع المذكور .

وقوله : [مذعنا ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل] .

إشارة إلى المبادئ البعيدة .

من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة .

الفصل السادس والعشرون

إشارة

(١) الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير ، فإن حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية ، وإلا لكان بحركة

وقوله :

[تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار ، أو قوة شهوانية جالبة للضرورى ، أو النافع الحيوانيين]

إشارة إلى أن الشوق قوة متوسطة بين القوى المدركة ، والإجماع .

وقوله : [فيطيع ذلك ما انبث فى العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة]

إشارة إلى المبادئ القريبة المذكورة .

وقوله : [فيطيع ذلك]

إشارة إلى أن هذه القوى إنما تطيع الإجماع .

و [تلك الآمرة] إشارة إلى المبادئ الثلاث لهذه القوى :

فإن المحركة بالحقيقة هى هذه .

والباقية آمرة .

ولما ذكر كون الشوق منبعثاً عن القوى المدركة ، وكون القوى مطيعة للإجماع ؛ استغنى عن ذكر الترتيب ، وعن ذكر إسناد الإجماع إلى الشوق .

(١) أقول : يريد أن يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة .

والنفس الفلكية هى التى تصدر عنها أفعال غير مختلفة بإرادة .

والطبيعة هى التى تصدر عنها أفعال غير مختلفة عن غير إرادة .

فالفارق بينهما هو وجود الإرادة وعدمها .

واحدة يميل بالطبع عما يميل إليه بالطبع ، ويكون طالبًا بحركته وضعًا ما بالطبع فى موضعه ، وهو تارك له وهارب منه بالطبع .

ومن المحال أن يكون المطلوبُ بالطبع ، متروكًا بالطبع ؛ أو المهروبُ عنه بالطبع ؛ مقصودًا بالطبع .

بل قد يكون ذلك فى الإرادة ، لتصور غرضٍ ما ، يوجب اختلاف الهيئات .

فقد بان أن حركته نفسية إرادية .

الفصل السابع والعشرون

مقدمة

(١) المعنى الحسى إلى مثله تتجه الإرادة الحسية ،

وعادم الإرادة لا يطلب شيئاً يتركه ، ولا يترك شيئاً يطلبه .

وواجدها ربما يفعل كذلك؛ لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف .

ولما كانت المستديرة طالبة لحدود أوضاع تتركها ، وهاربة من حدود أوضاع تطلبها ، لم يمكن أن تكون طبيعية ؛ فإذن هى نفسانية .

وإنما لم يحتمل أن تكون قسرية ؛ لأن المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعى، لا عن شىء خارج عن ذات المتحرك .

وألفاظ الكتاب ظاهرة .

(١) أقول : هذه مقدمة لإثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين :

أحدهما : أن الإرادة التى تطلب معنى حسيًّا : كلقاء زيد مثلا ، وهذه اللقية مثلا ؛ إرادة حسية ، أى متعلقة بجزئى محسوس : والإرادة التى تطلب معنى عقليًّا : كلقاء الحبيب

والمعنى العقلى إلى مثله تتجه الإرادة العقلية .

وكل معنى يُحمل على كثير غير محصور ، فهو عقلى ، سواء كان معتبرًا لواحد شخصى ، كقولك : ولد آدم ، أو غير معتبر كقولك : الإنسان .

الفصل الثامن والعشرون

إشارة

(١) حركة الجسم الأول بالإرادة ، ليست لنفس الحركة ؛

مطلقاً مثلا ، إرادة عقلية ، أى متعلقة بشىء معقول .

فالإرادة : إما حسية ، وإما عقلية .

والثانى : أن المعنى الذى يحمل على كثير غير محصور ، سواء كان معتبراً بواحد شخصى ؛ كولد آدم ، أو لم يكن كالإنسان ، فهو معنى عقلى . ولا يضر فى كونه عقلياً تقييده بالشخص .

وإنما قيده بقوله : [غير محصور]

لأن المعنى الذى يطلق على كثيرين ربما يكون جزئياً كقولنا : كل واحد من هؤلاء الناس ، إشارة إلى عدد كثير من الناس المتعينين .

والحكمان ظاهران .

(١) أقول : يريد بيان أن نفس الفلك التى تصدر عنها الحركة المستديرة ، ذات إرادة عقلية ، كالنفوس الإنسانية .

وإنما خص الجسم الأول بالذكر ؛ لأنه فى « النمط الثانى » أقام البرهان على وجوده ، وعلى كونه ذا حركة مستديرة ، وعلى امتناع سائر أنواع الحركات عليه ، ولم يتعرض لسائر الأفلاك .

فنقول : إن الحركة لا يمكن أن يقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة ؛ أو

لأنها ليست من الكمالات الحسية ، ولا العقلية . وإنما تطلب لغيرها .

(٢) وليس الأولى لها إلا الوضع ، وليس بمعين موجود ،

إرادة ، أو غير ذلك ؛ لأن مقتضى الشيء يدوم بدوامه : وما لا قرار له فى ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار .

فالمحرك القار إنما يقتضيها ، لا لذاتها ، بل لشيء آخر يتحصل بها ، فيكون مايقتضيه لذاته ذلك المحرك . هو ذلك الشيء ، لا الحركة .

فإذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها .

وقولهم فى تعريف الحركة :

[إنها كمال مبدأ أول لما بالقوة ، من حيث هو بالقوة] .

لا يناقض ما ذكرناه ؛ لأن معنى كماليتها المنسوبة إلى الأول ، هو تأديتها إلى كمال ثان ، فهو أيضاً دال على كونها غير مطلوبة لذاتها .

ولما تقرر هذا فنقول :

قد ذكرنا أن الإرادة ، إما حسية ، وإما عقلية .

والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها ، لابحسب الحس ، ولابحسب العقل.

فإذن حركة الجسم الأول بالإرادة ، ليست لنفس الحركة .

(٢) أقول : غاية الحركة :

إما أينٌ معين .

أو وضع معين .

أو كيف ، أو كم كذلك .

والإرادة إنما تطلب شيئاً يكون حصوله أولى لها من لا حصوله .

ولما كانت أصناف الحركات ممتنعة عن الجسم الأول ، إلا الوضعية ، على ما ذكرنا فى « النمط الثانى » فليس الأولى لإرادته إلا الوضع المعين الذى يطلبه بالحركة .

والمطلوب يمتنع أن يكون حاصلاً للطالب حال كونه طالباً .

بل فرضى ؛ ولا بمعين فرضى تقف عنده ، بل معين كلى ، فتلك إرادة عقلية .

(٣) وتحت هذا سر *

فإذن الوضع المعين الذى تطلبه تلك الإرادة ، ليس بمعين موجود ، بل معين مفروض ، تفرضه الإرادة وتتجه إليه بالحركة .

والتعين لا ينافى الكلية ، لأن كل واحد من كل كلى فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلى .

فإذن المعين المفروض لا يجب أن يكون جزئيًّا ، بل هو إما جزئى ، وإما كلى .

أما الجزئى فإذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة إليه عنده .

ولكن حركة الجسم الأول التى هى علة لوجود الزمان تمتنع أن تقف .

فإذن مطلوب إرادة الجسم الأول هو وضع معين مفروض ، كلى ، وتقييده بالجسم الجزئى الواحد ، لا يضر كليته ؛ كما مر فى المقدمة .

وأيضاً الإرادة المتوجهة إلى مراد كلى ، عقلية ، على ما مر أيضاً فى المقدمة .

فإذن إرادة الجسم التى هى مبدأ حركته الوضعية ، عقلية .

(٣) أقول : الظاهر من مذهب المشائين أن المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هى صورته المنطبعة فى مادته ، وأن العقل المجرد عن مادته الذى تستكمل به نفسه ، هو عقل غير مباشر للتحريك .

والشيخ قد استدل بما ذكره على أن : [المباشر للحركة ذو إرادة عقلية] .

وقد تقرر فيما مضى أن القوى الجسمانية ليس من شأنها أن تعقل ، وأن العقول التى من شأنها أن يجب لها ما من شأنها ، ليس من شأنها أن تباشر التحريك .

فإذن وجب أن يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الإنسانية ، من شأنها أن تعقل ، وتباشر التحريك ؛ لتكون ذات إرادة عقلية ؛ وليصدر عنها الحركة المستديرة .

ولكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور منهم ، لم يصرح الشيخ به ، وأشار إلى ذلك بقوله : [وتحت هذا سر] .

الفصل التاسع والعشرون

تنبيه

(١) الرأى الكلى لا ينبعث منه شىء مخصوص جزئى ؛

والفاضل الشارح : ذكر :

[أن الشيخ تكلم فى هذه المسألة فى هذا الكتاب فى أربعة مواضع ، وذكر فى جميعها أن ههنا سراً ، لكنه لم يفصل القول فيه إلا فى الموضع الرابع .

والأول : فى هذا الموضع .

والثانى : فى آخر الفصل العاشر من النمط السادس ، حيث قال :

[وأما نفس السماء ، فهو صاحب إرادة جزئية ، أو صاحب إرادة كلية تتعلق بها لتنال ضرباً من الاستكمال إن كان ، وفيه سر] .

والثالث : فى الفصل الرابع عشر من ذلك النمط ، حيث تكلم فى كيفية تشبه النفس بالعقل ، فقال :

[وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة ، فربما لاح لك سر واضح حق] .

والرابع : فى الفصل التاسع من النمط العاشر ، فإنه قال هناك :

[ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستور إلا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ، أن لها بعد العقول المفارقة التى لها كالمبادئ ، نفوساً ناطقة غير منطبعة فى موادها ، بل لها معها علاقة ما ، كما لنفوسنا مع أبداننا] .

فنى ذلك الموضع صرح بحقيقة ذلك السر .

(١) أقول : يريد أن يبين أن نفس الفلك التى هى ذات إرادة عقلية هى أيضاً ذات إرادة جزئية .

والفاضل الشارح : جعل : [مبدأ الإرادة الكلية نفساً مجردة ، ومبدأ الإرادة الجزئية نفساً أخرى منطبعة] .

وذلك شىء لم يذهب إليه ذاهب قبله ؛ فإن الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذا نفسين ،

فإنه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر ، إلا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ، ليس هو وحده .

(٢) والمريدُ من الحيوان ، بقوته الحيوانية ، للغذاء ؛ إنما يريد ويتخيل غذاءً جزئيًّا فتنبعث منه إرادة حيوانية

أعنى ذا ذاتين متباينتين هو آلة لهما معاً ، بل مذهب الشيخ هو :

[أن لكل فلك نفساً واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك ، فيتقوم بها ، وهى تدرك المعقولات بذاتها ، وتدرك الجزئيات بجسم الفلك ، وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التى هى باعتبار تحريكها ، قوة ، كما فى نفوسنا وأبداننا بعينها] .

على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر .

ولنرجع إلى المتن ، فقوله :

[الرأى الكلى لا ينبعث منه شىء مخصوص جزئى] حكم كلى ، وباقى كلامه هو البرهان عليه .

وقوله :

[إلا لسبب مخصص لا محالة يقترن به]

إشارة إلى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات ؛ فإن الحكم بأن [هذا الدرهم ينبغى أن يبذل] .

مثلا ، لا ينبعث عن الحكم بأن [الدرهم ينبغى أن يبذل]

إلا مع الشعور بهذا الدرهم .

(٢) أقول : هو إزالة شك يرد على ما ذكره ، وهو أن يقال :

الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقاً ، لا تناول غذاء بعينه ، وذلك حق لأنه يتناول أى غذاء وجده ؛ فإرادته تلك ، كلية ؛ لأنها نحو مراد كلى ؛ ثم إنه إذا حضره غذاء ما ، جزئى تناوله ، وذلك يدل على صدور الفعل الجزئى عن الإردة الكلية .

فأزال هذا الشك بأن قال :

جزئية . وهناك يطلب الغذاء بحركته ، وإنما يتخيل له على الجهة الجزئية ، وإن كان لو حصل له شخص بدله لم يكرهه ؛ بل قام مقامه .

فليس ذلك على أنه كان ذلك متمثلا عنده .

(٣) وكذلك فى قطع المسافة تُتخيَّل له حدود جزئية إياها يقصد ، وربما كان ذلك التخيل مقطوعًا ، وربما كان متجدد الوجود نحوًا ما ، تجدُّدَ الحركة المستمرة على الاتصال ؛ وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية فى التخيل ؛ كما لا يمنع فى الحركة .

المبدأ الأول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء ، والحيوان إنما يتخيل غذاء جزئيًّا يتذكره ، كما أحس به ؛ لأنه لا يعقل الكليات مجردة ؛ ثم إنه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئى إلى ذلك الغذاء الذى يذكره ، فيعزم على طلبه ، ويتحرك فى الطلب ؛ فإن وجد غذاء آخر غيره بالشخص ، قام مقام ما طلبه ؛ لكونه بالنوع هو ، وهو أمر يرجع إلى الغذاء لا إلى الحيوان وإرادته ، وذلك لا يدل على أنه كان الغذاء الكلى متمثلا عنده .

(٣) أقول : لما فرغ من بيان المذكور ، ذكر المقصود منه ، وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الإرادة الكلية ، على وجود الإرادة الجزئية .

وبيّن كيفية ذلك ، فذكر :

أن المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن أن تفرض فيه حدود جزئية ، تتجزأ المسافة بها إلى أجزائها الجزئية .

فقاطعُ تلك المسافة يتخيل تلك الحدود ، واحداً ، بعد واحد ، وينبعث عن كل تخيل إرادة جزئية لقصد ذلك الحد ، وقطع ذلك الجزء من المسافة التى انفصل بذلك الحد ، فتصير تلك الإرادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ؛ ثم الحال لا يخلو :

إما أن ينقطع التخيل ، فتنقطع الإرادة والحركة ، فيقف المتحرك ، أو لا ينقطع ، بل تتصل التخيلات متجددة على التوالى ، حسب اتصال المسافة ، وتتصل الإرادات المنبعثة عنها ، فتستمر الحركة .

(٤) ولمثل هذا ما تتخصص الإرادة بشيء جزئي حتى يكون .
والإرادةُ الكلية مقابلها مرادٌ كليٌّ ولا يجب له تخصص جزئي .
(٥) ونحن أيضًا ؛ فربما قضينا قضاء كليًّا ، من مقدمات

وكما أن استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ، ولا يقتضي كليتها ، كذلك استمرار التخيلات والإرادات على سبيل الانصرام والتجدد ، لا يمنع جزئيتها ، ولا يقتضي كونها كلية .

(٤) أقول : لما فرغ من بيان كيفية كون الإرادة الكلية مع الإرادة الجزئية ، مبادئ للحركات الجزئية ، جعل الحكم كليًّا في صدور سائر الأفعال الجزئية عن الإرادة الكلية .

وذكر أن ذلك إنما يكون عند تخصص الإرادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره ؛ فإن الإرادة الكلية ، من حيث هي كلية ، تقتضي مراداً كليًّا ، ولا توجب تخصصاً جزئيًّا ، فلا محالة يحتاج في ذلك إلى انضياف أمر جزئي إليه .

(٥) أقول : وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية ، وتأكيد لما ذكره ، فإنا نتصور رأياً كليًّا مثلا ، كتصورنا أنه ينبغي أن يصدر عنا بذل الدرهم . وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا : ينبغي أن يصدر عنا الفعل الجميل ، ومن الأفعال الجميلة بذل الدرهم ، ثم اتبعناه قضاء جزئيًّا هو أن هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي أن أبذله ، فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وإرادة متعينان إلى بذل هذا الدرهم ، فتنبعث القوة المحركة إلى دفعه إلى مستحق ، فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادي ، لأجل المراد الأول الذي هو صدور بذل الدرهم عني .

واعترض الفاضل الشارح : فقال :

[إدراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرِك ، والنسبة لاتتحق إلا بعد حصول المنتسبين ، فإدراك الشيء الجزئي . يتوقف على حصوله ، المتوقف على تحصيل فاعله إياه ، فلو توقف تحصيل فاعله إياه على إدراكه ، من حيث هو جزئي ، لزم الدور]

والجواب : أن إدراك الجزئي قبل وجوده ، يتوقف على حصوله في الخيال ، لا على

حصوله فى الخارج . وحصوله فى الخارج ، هو الذى يتوقف على تحصيل الفاعل إياه ، المتوقف على إدراكه له .

فإنه كما يكون حصوله الجزئى فى الخارج ، مبدأ لحصوله فى الخيال ، قد يكون حصوله فى الخيال أيضاً ، مبدأ لحصوله فى الخارج ، ولا يلزم الدور .

ثم قال :

[وأيضاً نعلم قطعاً أنا متى حاولنا فعل حركة ، فإنا لا نحاول إلا إيجاد الحركة ، من حيث هى حركة ، فى الموضع الفلانى ، فى الوقت الفلانى ، وذلك لا ينافى الكلية .

ولا نحاول الحركة ، المعينة ، من حيث هى معينة ، فإنها غير حاصلة ، فكيف نقصدها .

وهذا الاستقراء يوجب القطع بأن المؤثر فى الفعل الجزئى هوالقصد الكلى ، وأنه إنما يتخصص ذلك الجزئى بسبب تخصص المحل والوقت] .

والجواب : أن تعيين المتحرك ، والمسافة ، والزمان ، يقتضى شخصية الحركة ، كما اعترف به .

وبالجملة فقوله :

[نحاول حركة جسم معين ، من حيث هى حركة ، فى الموضع الفلانى ، فى الوقت الفلانى]

يشتمل على تناقض .

وأيضاً قوله : [إنا نقصد الحركة الكلية فى موضع ووقت معينين]

يناقض قوله : [الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت]

ثم أورد المعارضة : بأن :

[الإرادات الجزئية أيضاً أمور جزئية حادثة ، فلا بد لها من علل حادثة جزئية ، والكلام فيها كالكلام فى الأول ، فيتسلسل .

ثم التسلسل إن كان دفعة فهو محال ، وإن كان السابق علة للاحق ،

منه شوق وإرادة ، متعينان ضربًا من التعين الوهمى . فتنبعث

كان أيضاً محالا ؛ لأن السابق ينعدم حال حصول اللاحق ، والمعدوم لايكون علة للموجود] .

والجواب : أن الإرادة الجزئية كما كانت سبباً لحدوث حركة جزئية ، فتلك الحركة أيضاً ، سبب لحدوث إرادة أخرى جزئية ، حتّى تتصل الإرادات فى النفس ، والحركات فى الجسم ، ولا تتسلسل دفعة ؛ لأن الإرادة لكون الجسم فى حدٍّ ما من المسافة ، ما لم توجد ، لم يجب تحريك الجسم إليه ، وإذا وجدت امتنع أن يكون الجسم فى حال وجود الإرادة ، فى ذلك الحد الذى يريده ، لأن إرادة الإيجاد لا تتعلق بالموجود ، بل كان فى حد آخر قبله ، وامتنع أن يحصل فى الحد الذى يريده ، حال كونه فى الحد الذى قبله .

فإذن تأخر كونه فى الحد الذى يريده ، عن وجود الإرادة ، لأمر يرجع إلى الجسم الذى هو القابل ، لا إلى الإرادة التى هى الفاعلة .

ومع وصوله إلى الحد الذى يريده ، تفنى تلك الإرادة ، ويتجدد غيرها ، فيصير كل وصول إلى حد ، سبباً لوجود إرادة تتجدد مع ذلك الوصول .

ووجود كل إرادة سبباً لوصول متأخر عنها ، فتستمر الحركات والإرادات استمرار شىء غير قار ، بل على سبيل تصرم وتجدد .

والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق ، بل هو شرط ما ، تمّ العلة بانضيافه إليها .

وهذا من غوامض هذا العلم .

ثم قال :

[وإذا جاز أن يكون السابق علة للاحق ، فلم لا يجوز أن تكون الحركة السابقة علة للاحقة ، وبذلك يحصل الاستغناء عن إثبات هذه النفس] .

والجواب : أن الشيخ لم يستدل بهذا ، على وجود النفس ، بل استدل باستدارة الحركة على وجود الإرادة ، وبها على وجود النفس ، ولذلك قال :

[فى الحركة المستقيمة الطبيعية تكون كل حركة سابقة سبباً به يتم كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة] من غير أن أثْبَتَ هناك نفسا .

منه القوة المحركة إلى حركات جزئية ، تصير هى مرادة ، لأجل المراد الأول .

ثم قال :

[ومع القول بوجود الإرادة الكلية ، فلم لا يجوز أن يكون سبب التخصص هو القابل .

وبيانه :

أن الفلك يقتضى بإرادته الكلية حركة كلية ، إلا أن جرم الفلك فى كل وقت لما لم يقبل إلا حركة خاصة ، وامتنع الرجوع والسكون عليه ، تخصصت الحركة بسببه ، واستمرت .

أليس يصدر بزعمهم من العقل الفعال — مع أن نسبته إلى الكل سواء — شىء خاص ، لتخصص قابله] .

والجواب : ما مر ، وهو أن العلة القارة بانفرادها يمتنع أن تقتضى الحركة ، وأما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث إلا عند حصول استعداد فى القابل . ولا يكفى فيه وجود القابل وحده .

ثم قال :

[ولئن سلمنا ذلك ، لكنه لا يستقيم على أصولهم ؛ لأنهم يقولون :
غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل ، والنفس المحركة لا تدرك العقل ؛ وإن أثبتوا ناطقة مدركة ، فهى لا تحرك] .

والجواب : على مذهب المشائين :

أن النفس الجسمانية تدرك العقل إدراكاً غير مجرد ، بل مشوباً باللواحق المادية على نحو التوهم والتخيل .

وعلى مذهب الشيخ :

أن النفس الناطقة الفلكية تدرك الفعل بذاتها ، وتحرك الفلك بقوة منطبعة فى جسمه كنفوسنا .

وباقى اعتراضاته ينحل بما مر .

الفصل الثلاثون

موعد وتنبيه

(١) أما الشيء الذي يتشوقه الجرم الأول في الحركة الإرادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه. إلا أنك يجب أن تعلم أنه لن يتحرك متحرك إرادي، إلا لطلب شيء يكون للطالب أحسن وأولى من أن لا يكون؛ إما بالحقيقة وإما بالظن، وإما بالتخيل العبثي؛ فإن فيه ضرباً خفياً من طلب اللذة.

والساهي والنائم إنما يفعل وهو يتخيل لذة ما، أو تبديل حال ما، مملولة، أو إزالة وصب ما؛ فإن النائم يتخيل وأعضاؤه أيضاً قد تطيع تحريكه عن تخيله، لا سيما في

(١) أقول: قد ذكر ههنا أن الحركة الفلكية لا تراد لذاتها، بل تراد لحصول وضع كلي.

ولما كان حصول الوضع الكلي ليس أيضاً لذاته مراداً، بل إنما يراد لشيء آخر. وكان من الواجب أن يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة، لكن هذا النمط لما كان مقصوراً على إثبات النفوس، وقفاً عليها، وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان إيراد ذلك فيه أولى، فوعد بيانه هناك. وإنما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا أيضاً بالعرض، وذلك لأنه احتاج إلى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة.

ثم ذكر أن الواجب عليك في هذا الموضع أن تعلم: أن المتحرك الإرادي لا يتحرك إلا لطلب شيء يرى وجوده أولى من عدمه، وهو غرض له مشعور به، على الإجمال، ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس، والصادرة عن الطبيعة، وليميز أيضاً بين الأفعال الإنسانية والأفعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس.

حالة يكون بين النوم واليقظة، أو فى الشىء الضرورى كالتنفس، أو فى الشىء الذى يصير كالضرورى ، كمن يرى فى منامه شيئًا مخيفًا جدًّا ، أو حبيبًا جدًّا ، فربما انزعج للهرب ، أو للطرب .

واعلم أن التخيل شىء ، والشعور بالتخيل أنه هو ذا تخيل ، شىء ، وانحفاظ ذلك الشعور فى الذكر ، شىء ؛ وليس يجب أن يُنكر وجود التخيل ، لأجل فقد أحد الأمرين *

ثم ذكر أن الشعور بأولوية المطلوب قد يقع على وجوه :

فإنه قد يكون حقيقيًّا .

وقد يكون ظنيا .

وقد يكون تخيليًّا .

وذكر حركات إرادية خفية الغايات ، كحركة العابث ، والساهى ، والنائم ؛ فإن منكرى وجوب إسناد هذه الحركة إلى غاية مشعور بها يتمسكون بأمثالها .

وبين غايات كل واحدة منها ، ثم أجاب عن شبهة لهم وهى :

أن العابث والساهى والنائم ، لو فعلوا أفعالهم لغايات تخيلوها ، لوجب أن يتذكروها ، بأن : تخيل الغاية ، والشعور به ، وحفظ الشعور ، ثلاثة أمور يتوقف التذكر على جميعها ، فوجود التذكر يدل على وجودها جميعاً ، وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه ، بل على عدم شىء منها لا بعينه ، أو على عدم جميعها .

فإذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل ، غير صحيح .

وعبارة الكتاب ظاهرة .

وههنا قد صرح بكون التذكر من حفظ وإدراك على ما أوضحناه . والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب .

انتهى قسم الطبيعيات ويليه قسم الإلـٰهيات

١ – فهرس المقدمة

صفحة

صفحة

صفحة

فهرس الفصول

٢ ـ النمط الأول

تجوهر الأجسام

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

٣ — النمط الثانى

فى الجهات وأجسامها الأولى والثانية

صفحة

صفحة

صفحة

٤ – النمط الثالث

فى النفس الأرضية والسماوية

صفحة

صفحة

صفحة

٥ – تكملة النمط الثالث

ذكر الحركات عن النفس

صفحة

رقم الإيداع		١٩٩٢/٨٧١٣
الترقيم الدولى	977-02-3854-6	ISBN

١/٩٢/٧٠

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

Dhakhā'ir Al'Arab

22

Al Ishārāt Wa-t- Tanbīhāt

Par

Abī 'Alī ibn Sīnā

Edition Critiqueé

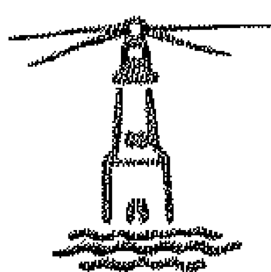
Par

Solymān Donyā

Seconde Partie







DAR AL-MAAREF